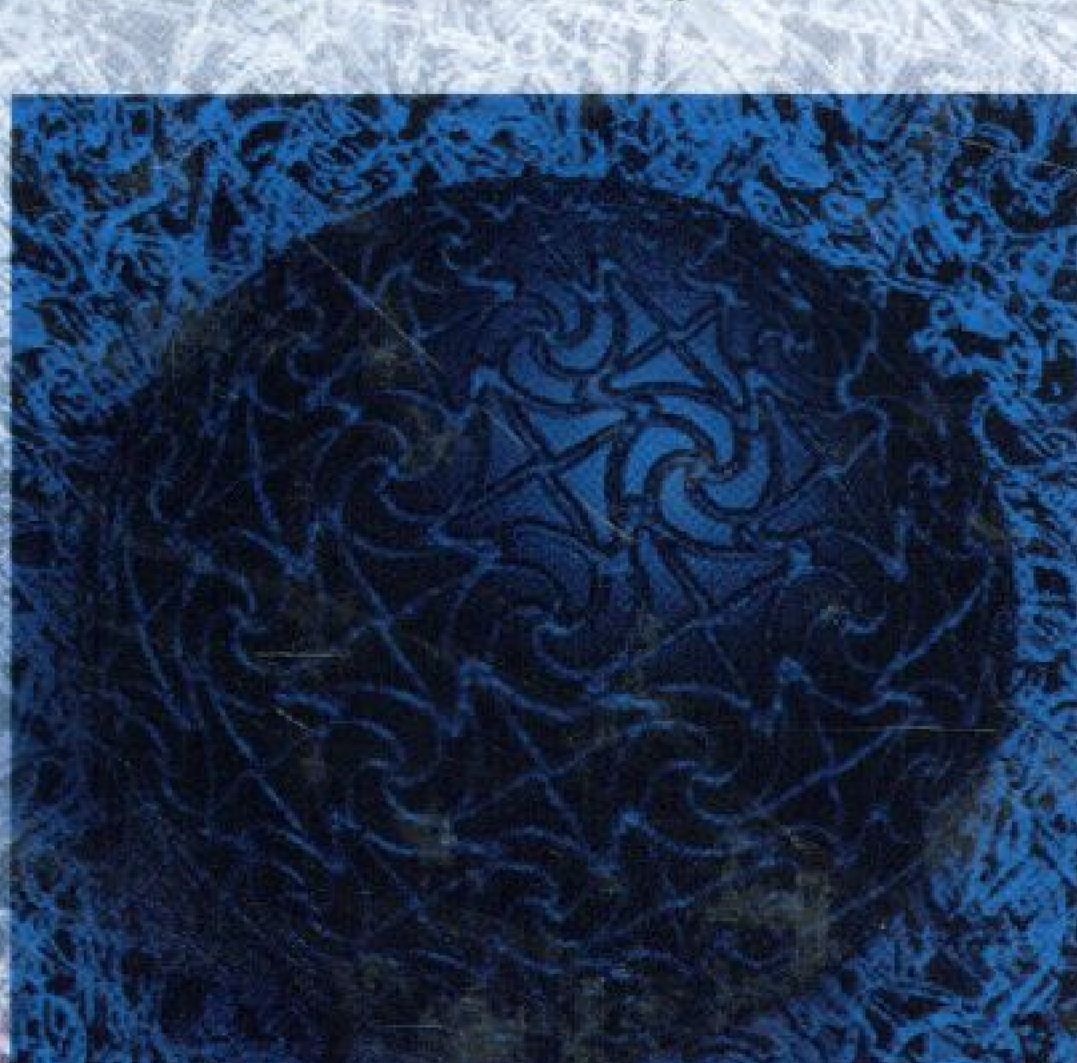
فلسفة وتصوف

التصوف عند فلاسفة المغرب

ابن خلدون انموذجاً

د. ناجي حسين جودة



دار الهادي

فلسفة وتصوف

سلسلة كتاب دوري يصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير

د. عبدالجبار الرفاعي

التصوف عند فلاسفة المغرب

الطبعة الأولى
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

الافكار والآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٠١/٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

التصوف عند فلاسفة المغرب

ابن خلدون أنموذجاً

د. ناجي حسين جودة

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

((العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لاكذب فيها غير انك لاتطمع ان تزن به امور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ماوراء طوره، فان ذلك طمع في محال ـ ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع ان يزن به الجبال. وهذا لايدل على ان الميزان في احكامه غير صادق، لكن للعقل حدا يقف عنده)) ابن خلدون، المقدمة ص ٤٢٤.

ان مواقف فلاسفة المغرب من التصوف متعددة فلا يوجد قاسم مشترك يجعل لفلاسفة المغرب موقفاً واحداً من التصوف، وانما لكل فيلسوف معالجته الخاصة للتصوف، وموقف ابن خلدون الخاص من التصوف يتداخل ويتقاطع ويتميز من مواقف فلاسفة المغرب ـ كما سنلاحظ ـ.

يبقى ان الموقف من التصوف هو موقف من العقل وحدوده المعرفية، هكذا يلاحظ ابن خلدون ان التصوف ومعه سائر أشكال المعرفة فوق الطبيعة انما يعبر عن محدودية العقل، فابن خلدون يعتقد بالأمور الروحانية الغيبية. ويرى ان المنهج الذي يعتمد فيها هو غير المنهج الذي يعتمد في دراسة التاريخ وعلم الاجتماع. ويلاحظ ـ هنا ـ ان الدراسات الكثيرة في المكتبة الخلدونية العربية والأجنبية المعاصرة قد ركزت على الجانب التجريبي في فكر ابن خلدون الفلسفي لا سيما في المجالين التاريخي والاجتماعي حتى غطت على جوانبه الأخرى التي تمثل جانباً مهماً من جوانب فكر هذا المفكر المسلم المالكي الأشعري، فليس ابن خلدون في الحكم الفلسفي العام مفكراً وضعياً، انما هو مفكر إسلامي شامل يعطي

الطريقة التجريبية في البحث العلمي حقها في ميدانها كما يعطي المنهج الروحاني حقه في ميادينه الغيبية والروحية. إلا ان غلبة الاهتمام بالجانب التجريبي التاريخي والاجتماعي كما قلنا جعل بعض الباحثين يخرج ابن خلدون من إسلاميته فلسفياً إلى تصنيفات مدرسية معاصرة غريبة عن ابن خلدون وبيئته الفكرية العربية الإسلامية.

ان دراسة التصوف عند ابن خلدون تمثل استكمالاً لصورته في هذا العصر، صورته الحقيقية بوصفه مفكراً مسلماً يجمع المناهج بحسب ميادينها الملائمة في نظرة تكاملية.

إن القول بأن ابن خلدون كان رافضاً للتصوف وهو خطأ شائع، هو قول فيه من التجني على ابن خلدون الكثير لأن نصوصه الخلدونية تدل ـ كما سنرى ـ على تمييز نوعين من التصوف شأنه في ذلك شأن ابن تيمية وشأن الغزالي الذي رفض القول بالحلول والاتحاد.

إن القراءة الدقيقة لابن خلدون تبين شمولية هذا المفكر المسلم وتكامله. ذلك ان القراءة المعاصرة للمفكرين المسلمين التي تهدف إلى ان تستمد عناصر حيوية من جهودهم الفلسفية لا ضير منها بل هي مفيدة ولكن ينبغي ان تجري من دون ان تسلب المفكرين المسلمين حقيقة آرائهم الفلسفية الشخصية. ففي جهودهم الفلسفية التي كونت الفكر العربي الإسلامي اجتمعت النزعة التجريبية للفكر العربي الإسلامي والنزعة الاعتقادية الإيمانية، وهذا ما يمثل أصالتهم الفلسفية وقدرة جهودهم الفلسفية على استيعاب مشكلات الفلسفة والمعرفة مع استمرارية حيويتهم. وسنرى ان ابن خلدون الذي ينتمي إلى مفكري المغرب العربي لا ينفصل البتة عن المدرسة العربية الإسلامية في المشرق، بل هو يعتمد مصرحاًبذلك جهود الغزالي وغيره من صوفية وفلاسفة المشرق العربي الإسلامي. على

نقيض النظرة التي ترمي إلى فصل جهود المفكرين العرب في المغرب العربي عن جهود المفكرين العرب في المشرق العربي[1].

لقد عملت على وضع نظرية ابن خلدون في نشأة التصوف ضمن إطارها العام الإسلامي فكان لابد من دراسة نشأة التصوف ليتبين لنا الموضع الحقيقي الذي تمثله نظرية ابن خلدون في نشأة التصوف.

إن دراسة التصوف عند ابن خلدون تقدم إلى جانب الدراسات التاريخية والاجتماعية عنه، الصورة المتكاملة ـ كما قلنا ـ عن ابن خلدون في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، هذه الصورة التي غابت عن ذهن المثقف العام بسبب أحادية النظرة إلى ابن خلدون التي أبرزت الجانب التجريبي في فكره وغيبت جانبه الروحاني. وتوجد مسألة جديرة بالإيضاح وهي عد ابن خلدون فيلسوفاً، فهذا ليس أمراً جديداً فقد فعل عمر فروخ ذلك من قبل في كتابه: «تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون»[2] فقد أرخ عمر فروخ لابن خلدون مع بقية الفلاسفة العرب، ودي بور في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام)[3] وعبد الرزاق المكي الذي درس الفكر الفلسفي الخلدوني في كتابه: «الفكر الفلسفي عند ابن خلدون»[4] وعبده الشمالي في كتابه (دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية)[5] وآخرين، وبعد هذا فإن ابن خلدون على أقل تقدير هو فيلسوف تاريخ.

لقد تألفت هذه الرسالة[6] من أربعة فصول؛ الفصل الأول منها قدم دراسة عن نشأة التصوف لكي يضع ـ كما أسلفت ـ نظرية ابن خلدون في نشأة التصوف ضمن إطارها العام، ولقد حاولت فيه ان أدخل إلى دراسة موضوع النشأة من خلال آراء الباحثين العرب التي تناولت موضوعين: الموضوع الأول نقد آراء المستشرقين في نشأة التصوف، والموضوع الثاني آراء الباحثين العرب أنفسهم في نشأة التصوف ولقد تضمن الفصل الأول:

تعريف الزهد وتعريف التصوف. وقد قسمت آراء الباحثين العرب فيه بحسب وجهات نظرهم في مصادر نشأة التصوف إلى القائلين بالمصدر العربي الإسلامي وإلى القول بتعدد مصادر نشأة التصوف وإلى المتأثرين بآراء المستشرقين، وقد حاولت ان استقصي في هذا الفصل آراء جميع الباحثين العرب التي وقعت تحت يدي بحدود إمكاناتي في البحث.

ثم جاء الفصل الثاني ليناقش التصوف عند فلاسفة المغرب بدءاً بابن مسرة مروراً بابن باجه وابن طفيل وابن رشد وانتهاء بابن عربي وابن سبعين لتشكيل الصورة العامة التي يظهر فيها الأنموذج الخلدوني في الموقف من التصوف، وبعد الانتهاء من إيضاح هذه الخلفية المباشرة لابن خلدون، جاء الفصل الثالث ليدرس آراء ابن خلدون وأطروحاته في التصوف مبتدءاً بابن خلدون وكتابه شفاء السائل وأيضاً ابن خلدون وصلته بالمتصوفة، وتعريف التصوف عند ابن خلدون ورأيه في اشتقاق كلمة صوفي، ونشأة التصوف، ومقدمات ابن خلدون لدراسة التصوف، وتصنيف أبواب التصوف، ونظرية المجاهدات التي تقابل عند ابن خلدون نظرية المقامات والأحوال، وحاجة المريد إلى الشيخ، والرمزية الصوفية، والعلاقة بين التصوف والفقه، ثم يأتي الفصل الرابع ليدرس موضوعات مثل: مصادر ابن خلدون في التصوف، والموقف من علوم المكاشفة ويتضمن: المعرفة فوق الطبيعية، واشكال النقد الذي وجهه ابن خلدون لعلوم المكاشفة مثل: النقد الصوفي، والنقد اللغوي، والنقد الشرعي، والنقد النفسي، والنقد الاجتماعي هذا في المبحث الأول من الفصل الرابع أما المبحث الثاني فقد درس نقد ابن خلدون لمذاهب الوحدة في التصوف الفلسفي. وليس لنا ان ندعي الكمال فإنه لله تعالى وحده سائليه المغفرة وقبول هذا العمل انه سميع مجيب. والحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

---

[1] ـ انظر: الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٤، ١٩٨٥م: ص ٢١١.

[2] ـ راجع كتاب: فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م، ص ٦٩١ ـ ٧٠٩.

[3] ـ انظر: دي بور، ت، ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،(د. ت)،ص٤٠٧ ـ ٤٢٢ ولاسيما ص ٤١٠ فما بعد وص٤١٢ فما بعد.

[4] ـ راجع، المكي،د. عبد الرزاق، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، مطابع رويال، الاسكندرية، ١٩٧٠م الكتاب كله عن الفكر الفلسفي الخلدوني.

[5] ـ الشمالي، عبده، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، مطبعة النسر، بيروت، ط٣، ١٩٦٠م، ص٤٣٣ ـ ٤٧٠.

[6] ـ هذا الكتاب بالأصل رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الفلسفة في كلية الآداب في جامعة بغداد لسنة ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

الفصل الأول

نشأة التصوف الإسلامي

التمهيد:

قدم ابن خلدون في كتابيه: المقدمة وشفاء السائل عرضاً لتاريخ التصوف ومكوناته وشخصياته، وأهم المؤلفات التي وصلت فيه، مبتدئاً بالمشرق العربي الإسلامي، وكيف استقام البحث فيه، مما يوجب على الباحث، ان يقف ـ تفصيلاً ـ عند هذه المصادر، عارضاً لها بصورة شمولية، في هذا الفصل. مثلما سنقف في الفصل الثاني عند سيرورة التصوف في المغرب العربي، من غير ان ينفصل عن مساره في ديار النشأة والتأسيس، بحكم العلاقة التي ربطت المراكز الإسلامية الكبرى بمركز البث الحضاري العربي الإسلامي في العراق، لا سيما بغداد بيت الحكمة... كل ذلك لنكمله بموارد ابن خلدون عن التصوف، كما ستظهر الفصول اللاحقة. فلنبدأ مع التصوف، من مقدماته الاصطلاحية لاسيما الزهد.

تعريف الزهد:

أجمع الدارسون، على القول، بأن الزهد هو الميدان الذي نما فيه وازدهر من خلاله، الاتجاه الصوفي، فبماذا تخبرنا المصادر التراثية عن الزهد؟

الزهد لغة «ضد الرغبة والحرص على الدنيا والزهادة في الأشياء كلها»[1]. وجاء في مختار الصحاح باب ز هـ د:

«الزهد ضد الرغبة: نقول زهد فيه وزهد عنه من باب سلم و (زهدا) أيضاً و (زهد): يزهد بالفتح فيها، (زهدا) و (زهادة) بالفتح لغة فيه (والتزهد) التعبد، و (التزهيد): ضد الترغيب، و (المزهد) بوزن المرشد: القليل المال، وفي الحديث: «أفضل الناس مؤمن مزهد»[2] وهو في القرآن الكريم يرد مرة واحدة في سورة يوسف: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ

مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ) (يوسف:٢٠)[٣]، «وقوله عز وجل: وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ، قال ثعلب: اشتروه على زهد فيه»[٤] وهذا مما ليس له علاقة بالزهد المصطلح الذي نقصد، والمصطلح يدل على ظاهرة روحية بدأت منذ القرن الأول الهجري وغطت القرن الهجري الثاني وفيه تطورت إلى التصوف وبقي الزهد ملازماً للتصوف ليمثل الجانب العملي فيه، حتى تعددت فيه التعريفات:

وضمن تعريفات الزهد التي أوردها القشيري نورد هذه المجموعة:

ـ قال سفيان الثوري (ت: ١٦١هـ/ ٧٧٧م): «الزهد في الدنيا: قصر الأمل ليس بأكل الغليظ ولا بلبس العباء»[٥].

ـ وقال أبو سليمان الداراني (ت: ٢١٥هـ/ ٨٣٠م): «الصوف علم من أعلام الزهد فلا ينبغي للزاهد ان يلبس صوفاً بثلاثة دراهم، وفي قلبه رغبة خمسة دراهم»[٦].

ـ وقال عبد الله بن المبارك (ت: ١٨٣هـ/ ٧٩٩م)، «الزهد: هو الثقة بالله تعالى مع حب الفقر»[٧].

ـ وقال عبد الواحد بن زيد (ت: ١٧٧هـ/ ٧٩٣م): «الزهد ترك الدينار والدرهم»[٨].

ـ وقال الحسن البصري (ت: ١١٠هـ/ ٧٢٨م): «الزهد في الدنيا ان تبغض أهلها وتبغض ما فيها»[٩].

ـ وقال الفضيل بن عياض (ت ١٨٧هـ/ ٨٠٢م): «جعل الله الشر كله في بيت، وجعل مفتاحه حب الدنيا، وجعل الخير كله في بيت، وجعل مفتاحه الزهد»[١٠] وقال أيضاً: «أصل الزهد الرضا عن الله تعالى»[١١].

ـ يروي القشيري: «وقيل الزهد من قوله سبحانه وتعالى: (لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ) (الحديد: من الآية٢٣) فالزاهد لا

يفرح بموجود من الدنيا، ولا يتأسف على مفقود منها»[١٢].

ـ ويقول ماسينيون: زهد؛ مصطلح في التصوف الإسلامي وهو صفة الزاهد والزهد الكف: أولاً عن المعصية وعما زاد عن الحاجة، وترك ما يشغل عن الله ثم الكف عن أمور الدنيا جميعاً بتخلية القلب والتقشف التام وترك كل ما هو مخلوق، ومن ثم فإن المصطلح الزهد، إذ يحل محل «نسك» المرادف له في النصوص القديمة، يدل بوضوح على معنى أوسع من القناعة (والقناعة: هي الاعتدال وقمع شهوات النفس)، بل أوسع من الورع أيضاً، وهو الكف عن المحارم ويقول المصري ـ ذو النون ـ في ترتيبه للأحوال ان الورع يؤدي إلى الزهد، وقد وضع الغزالي الزهد بعد الفقر وقبل التوكل واتسعت فكرة الزهد في عهد الحسن البصري[١٣].

والمدلول الاصطلاحي يمكن إيجازه في: انه «الإعراض الإرادي عن الدنيا بقطع العلائق وترك الخلائق وتخلية القلب من طلب الدنيا»[١٤] فضلاً عن انه مظهر اجتماعي ـ نفسي ظهر في جو العراق بادئ ذي بدء وتبلور في الكوفة والبصرة[١٥]. وهو عند الجرجاني (ت ٨١٦هـ/ ١٤١٣م): «الزهد في اللغة: ترك الميل إلى الشيء. وفي اصطلاح أهل الحقيقة هو: بغض الدنيا، والإعراض عنها: وقيل هو ترك راحة الدنيا طلباً لراحة الآخرة، وقيل: هو ان يخلو قلبك مما خلت منه يدك»[١٦]. وبهذه الكيفية اجتمع المعنى اللغوي مع المفهوم الاصطلاحي ليجعل من الزهد شرطاً للتصوف، ومدخلاً للتنسك، وسبيلاً لدخول عالم الروح وسلوك مدارج الصعود إلى الحق تعالى... بعد استيفاء الزهد حقه في رياضة النفس، وتحقيق كمالاتها، وتحصيل الخلاص في نواقصها، وكدراتها المادية الطبيعية. انه كف النفس عن شهواتها المادية والتأدب بآداب الكفاف صبراً جميلاً من أجل حياة رضية في الدار الآخرة جاء رداً على النزعات المادية المتطرفة.

تعريف التصوف:

ما ان دخل المجتمع العربي القرن الثالث الهجري، حتى باتت ملامح الاتجاهات الزهدية، موزعة بين الفلسفة، والعلم، والتصوّف. ولما كان موضوع أطروحتنا هو (التصوف) وجدنا حشداً من التعريفات لهذا الفرع من فروع المعرفة، الذي يقرن (إدراك الحقيقة) والحق بالواحد الأحد، عبر تجربة ذاتية فريدة يصعب تكرارها، أو إعادة تجريبها من مفكر آخر غير الذي تذوقها، واستشعر حلاوتها، وغاب بين طعومها.

ومثلما حدد ابن عربي مفهوم (التصوف) كما ورد في رسالة اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية قائلاً: «الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً، وهي الأخلاق الإلهية، وقد يقال بإزاء إتيان المكارم للأخلاق، وتجنب سفاسفها، لتجلّي الصفات الإلهية، وعندنا الاتصاف بأخلاق العبودية، وهو الصحيح فإنه أتم»[١٧].

أما الشريف الجرجاني فلقد أورد تعريفان للتصوف، الأول إجرائي والثاني إجمالي، قال في الأول: «الوقوف مع الآداب الشرعية، ظاهراً، فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطناً فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال»[١٨]، والإجمالي قال فيه: «التصوف: مذهب كله جد فلا يخلطونه بشيء من الهزل، وقيل: تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة، واستعمال ما هو أولى على السرمدية والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله تعالى على الحقيقة واتباع رسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في الشريعة، وقيل ترك الاختيار، وقيل: بذل المجهود والأنس بالمعبود وقيل: حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك، وقيل: الإعراض عن الاعتراض، وقيل:

هو صفاء المعاملة مع الله، وأصله التفرغ عن الدنيا، وقيل: الصبر تحت الأمر والنهي وقيل: خدمة التشرف وترك التكلف، واستعمال التظرف، وقيل: الأخذ بالحقائق والكلام بالدقائق، والإياس مما في أيدي الخلائق»[19].

أما عند الباحثين المحدثين فلقد جمع المستشرق نيكلسون مجموعة كبيرة من تعريفات المتصوفة للتصوف في كتابه: (في التصوف الإسلامي وتاريخه) ووصل عدد هذه التعريفات (٧٨) تعريفاً تكاد تغطي مساحة قرنين ونصف[20] من تاريخ التصوف الإسلامي، ولقد أعاد د. عفيفي جمع هذه التعريفات فأحصى (٦٥) تعريفاً[21]. أما الدكتور عبد الرحمن بدوي فقد انتقى (٢٥) تعريفاً من بين هذه التعريفات الكثيرة[22]. وقبل ان نسجل ملاحظاتنا على هذه التعريفات نورد أمثلة منها للوقوف على طبيعة هذه التعريفات[23] وأصحابها قال:

١ ـ معروف الكرخي: (ت ٢٠٠هـ/ ٨١٥ م): «التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق».

٢ ـ أبو سليمان الداراني (ت ٢١٥هـ/ ٨٣٠ م): «التصوف ان تجري على الصوفي أعمال لا يعلمها إلا الحق وأن يكون دائماً مع الحق على حال لا يعلمها إلا هو».

وفي تعريف الصوفي يقول:

٣ ـ بشر الحافي (ت ٢٢٧هـ/ ٨٤١م): «الصوفي من صفا قلبه لله».

٤ ـ ذو النون المصري (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م): «سئل ذو النون عن التصوف فقال: هم قوم آثروا الله عز وجل على كل شيء فآثرهم الله عز وجل على كل شيء».

٥ ـ أبو تراب النخشبي (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٩ م): «الصوفي لا يكدره شيء ويصفو به كل شيء».

٦ ـ أبو الحسين النوري (ت ٢٩٥هـ/ ٩٠٧م): «نعت الصوفي السكون عند العدم والإيثار عند الوجود».

وعودة إلى تعريفات التصوف:

٧ ـ أبو حفص الحداد (ت ٢٦٥هـ/ ٨٧٨ م): «التصوف تمام الأدب».

٨ ـ سمنون المحب (ت قبل ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م): «سئل سمنون عن التصوف فقال: ألا تملك شيئاً ولا يملكك شيء».

٩ ـ الجنيد بن محمد البغدادي (ت ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م): «التصوف ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع».

١٠ ـ أبو بكر الشبلي (ت سنة ٣٣٤هـ / ٩٤٥م): «التصوف الجلوس مع الله بلا هم» ويمكن ان نسجل هذه الملاحظات على مجموعة التعريفات التي أحصاها نيكلسون واخترنا منها عشرة نماذج:

الملاحظة الأولى:

«الأغلب على هذه التعريفات هو الجانب الأدبي البلاغي»[٢٤] دون التحديد العلمي الدقيق.

الملاحظة الثانية:

الطابع الشخصي الفردي لهذه التعريفات بمعنى ان التصوف تجربة ذاتية، ومن تجربته الذاتية في المجاهدة وبلوغ المعرفة الذوقية «عبر كل صوفي عما وقع له» كما يقول القشيري[٢٥].

الملاحظة الثالثة:

الطابع النفسي اللحظوي للتعريفات، أي ان المتصوف ـ بلغة المتصوفة ـ يعبّر عن المقام والحال الذي هو فيه لذلك نجد ان للصوفي الواحد

تعريفات متعددة منطلقاً عند إبدائه التعريفات من الحال النفسي والروحي الذي هو فيه، فمثلاً نجد ان للجنيد (١٣) تعريفاً ولأبي بكر الشبلي (٨) تعريفات ولأبي الحسين النوري (٧) تعريفات. وإليك نماذج من تعريفات هؤلاء الصوفية المتعددة، نبدأها بتعريفات الجنيد[٢٦].

١ ـ «سئل الجنيد عن التصوف فقال: هو ان تكون مع الله بلا علاقة».

٢ ـ «وقال الجنيد: التصوف عنوة لا صلح فيها».

٣ ـ وقال أيضاً: «التصوف هو ان يميتك الحق عنك ويحييك به».

٤ ـ وللجنيد أيضاً: «التصوف ان يختصك الله بالصفاء، فمن اصطفي من كل سوى الله فهو الصوفي».

٥ ـ وللجنيد أيضاً: «التصوف نعت تقيم فيه».

أما المجموعة المختارة من تعريفات الشبلي[٢٧] التي تدل على تعدد التعريفات عند الصوفي الواحد فهي:

١ ـ «الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق كقوله تعالى: (وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي) (طه:٤١) قطعه عن كل غير ثم قال: (لَنْ تَرَانِي) (الأعراف: من الآية ١٤٣)».

٢ ـ أبو بكر الشبلي أيضاً: «التصوف برقة محرقة».

٣ ـ أبو بكر الشبلي أيضاً: «الصوفية أطفال في حجر الحق».

٤ ـ أبو بكر الشبلي أيضاً: «التصوف هو عصمة عن رؤية الكون».

وفيما يلي مجموعة من التعريفات المتعددة أيضاً وهي لأبي الحسين النوري[٢٨]:

١ ـ «الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس، وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا مع الحق. فلما تركوا كل ما سوى الله صاروا لا مالكين ولا مملوكين».

٢ ـ «الصوفي من لا يتعلق به شيء ولا يتعلق بشيء».
٣ ـ وللنوري أيضاً: «التصوف الحرية والكرم وترك التكلف والسخاء».
٤ ـ وله أيضاً: «التصوف كراهية الدنيا ومحبة المولى».

هذه الملاحظات تؤكد عدم توافر الشروط المنطقية في تعريفات المتصوفة للتصوف وظاهرة تعدد التعريفات قد لاحظها ابن خلدون وطرح تعريفاً للتصوف هو أقرب من تعريفات المتصوفة للتصوف[٢٩]، وهو التعريف الذي نراه مناسباً وسنأتي عليه لاحقاً في الفصل الثالث ان شاء الله.

نظريات وآراء الباحثين العرب في نشأة التصوف:

لقد أصبح لدينا عدد كبير من دراسات وآراء الباحثين العرب في نشأة التصوف وفي نقد نظريات المستشرقين في موضوع نشأة التصوف، واعتمد هذا البحث على دراسات الباحثين العرب التي يسلطون من خلالها الضوء على آراء ونظريات المستشرقين التي عادة ما ترجع التصوف إلى مؤثرات أجنبية وسنرى ذلك من خلال استعراض آراء ودراسات الباحثين العرب لنظريات المستشرقين، وبذلك نكون قد اعتمدنا التناول الواحد من خلال الباحثين العرب لآراء المستشرقين وآراء الباحثين العرب التي في معظمها ترجع نشأة التصوف إلى أصول إسلامية. وسنتناول هذه الآراء من خلال تقسيمها بحسب آراء الباحثين في مصادر نشأة التصوف مستعرضين نشأة التصوف ونقدهم المستشرقين وستكون أقسام آراء الباحثين العرب على النحو الآتي:

١ـآراء القائلين بالمصدر العربي الإسلامي في نشأة التصوف الإسلامي:

نعرض هنا بشكل موجز آراء الباحثين العرب القائلين بالمصدر الإسلامي لنشأة التصوف مبتدئين برأي د. علي سامي النشار.

راي النشار:

يقسم النشار المستشرقين بحسب جنسياتهم إلى المدارس الآتية: المدرسة الألمانية وعلى رأسها جوزيف فون هامر والمدرسة الانكليزية ومؤسسها براون ورأسها نيكلسون والمدرسة الفرنسية ورأسها ماسينيون والمدرسة الاسبانية وعلى رأسها أسين بلاثيوس[٣٠]. ثم يعمد بعد ذلك إلى مناقشة آراء المستشرقين التي ترجع نشأة التصوف إلى عوامل أجنبية لينتهي من ذلك إلى تقرير رأيه في نشأة التصوف بعد ان يسجل الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى:

يقول الدكتور النشار مسجلاً الملاحظة الأولى: اننا حين نبحث أصل كلمة صوفي على انه مأخوذ على الأرجح في رأي بعض المستشرقين من الصوف والصوف لباس رهبان المسيحيين المنتشرين في الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده. ولكن يتساءل الدكتور النشار ـ هل من العدالة في شيء ان نقول ان الزهد الإسلامي ـ المرحلة الأولى من مراحل الحياة الروحية أخذ من رهبان المسيحيين لأن التصوف وهو المرحلة الثانية من مراحل الحياة الروحية مأخوذ من الصوف والصوف لباس الرهبان، ان من الثابت ان كلمة التصوف استعملت اما في أواخر القرن الثاني وأما في بدء القرن الثالث. اما حركة الزهد فقد وجدت في الجاهلية كما وجدت في عهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كما وجدت في أيام الأمويين[٣١].

الملاحظة الثانية:

والملاحظة هي ان مصدر التصوف ـ بحسب رأي بعض المستشرقين ـ هو الافلاطونية المحدثة، ومما لا شك فيه اننا نجد في كتابات بعض الصوفية في القرنين الثالث والرابع بعض الآثار الافلاطونية المحدثة ولكن

التصوف في مرحلته الثانية ـ القرن الهجري الثاني ـ هو محاولة تفسيرية وأعني بها محاولة تفسير القرآن على الطريقة الذوقية ـ واعتقد ـ والقول للنشار ـ ان هذه المرحلة لم تأخذ من المسيحيين ولا من الافلاطونية المحدثة اللهم إلا قليلاً[٣٢].

الملاحظة الثالثة:

يذكر بعض المستشرقين لا سيما رجال المدرسة الفرنسية ان التصوف أخذ من المسيحية وانه امتداد لها، وأعطى الحلاج ـ بحسب رأي بعض المستشرقين ـ صورة لهذا التأثير فهو مسيح آخر في العالم الإسلامي ـ كما يعتقدون. ولكن نسي ماسينيون رأس المدرسة الفرنسية وصاحب هذه الفكرة ان الحلاج لم يقتل لأنه أعلن الاتحاد بالله، لقد تركه المسلمون سنوات طويلة ينادي في سوق بغداد وهو في شطحه مخلوع العذار: أنا الله وأنا الحق، وما في الجبة إلا الله، لقد تركوه في شطحه وحالات سكره ومحوه، بل تركوه وهو يتكلم بهذا في حال صحوه. ولكن الوزير حامد بن عبد العزيز قتله، أو طلب من الفقهاء الفتوى بقتله لسبب سياسي أو بمعنى أدق لاتهامه بالقرمطة أو بالإسماعيلية. وخوفاً من ان يكون داعية لهما. ثم انه في الفترة الأخيرة من حياته نادى بإيقاف ركن من أركان الإسلام وهو الحج[٣٣].

الملاحظة الرابعة:

وهي ان أصل التصوف فارسي أخذ من الاثنينية. وأخذ بالذات من مذهب المندائيين، وان هذا يتمثل في أبي يزيد البسطامي ومعروف الكرخي ـ بحسب رأي بعض المستشرقين ـ ولكني ـ يقول النشار ـ لا أجد أثراً واضحاً يثبت هذا[٣٤].

الملاحظة الأخيرة:

وهي ان المدرسة الألمانية تنكبت أيضاً المصدر الصحيح للتصوف، ومن الأمثلة على هذا تحليل فون هامر لكلمة التصوف تحليلاً فيلولوجيا، فيقول: ان الكلمة مأخوذة من جيمنوصوفيا، وهي كلمة يونانية معناها الحكيم الهندي العاري. وقد أطلق اليونان الكلمة على نوع من فقراء الهنود كانوا يتجولون عراة الأجسام ويعيشون عيشة زاهدة. لقد تصور فون هامر ـ كما يستطرد النشار ـ انه ما دامت الكلمة مشتقة من جيمنوصوفيا فإن التصوف متأثر بالمذاهب الهندية والاشتقاق خاطئ، فإذا كان التحليل الفيلولوجي خاطئاً، فالنظرية التي قامت عليه خاطئة أيضاً[٣٥].

ثم يعطي النشار رأيه في مسألة نشأة التصوف متسائلاً: لماذا لا تبحث المسألة بحثاً موضوعياً فنقول: ان الزهد نشأ في هذا المجتمع الإسلامي ـ كما ينشأ في كل مجتمع آخر ـ تحت تأثير عوامل نفسية دينية وسياسية واقتصادية، ونبحث هذه الظاهرة في بيئتها نفسها، ونتجه إلى أصولها النظرية في مآخذها الحقيقية، كل ظاهرة في مجتمع من المجتمعات انما تستمد حقيقتها من هذا المجتمع وتتبلور في نطاقه، ثم تأتي العوامل الخارجية بلا شك. وكذلك الزهد نشأ في المجتمع الإسلامي مستنداً على القرآن والسنة، ثم مضى في طريقه إسلامياً. ثم اتسع وأصبح علماً على طائفة... ثم انتهى التصوف إلى الفلسفة كما انتهى علم الكلام إليها. ويستطرد الدكتور النشار قائلاً: لا يفوتنا ان نذكر ان التصوف الإسلامي لا التصوف الفلسفي ـ وهذا تقسيم خلدوني كما سيتضح ـ انتهى إلى إقامة علم جديد، وهو علم الأخلاق على يد أكبر شخصية فكرية إسلامية وهو الإمام أبو حامد الغزالي[٣٦]. واذ يميز النشار التصوف الفلسفي عن التصوف الإسلامي فذلك على أساس ان التصوف الفلسفي المتأخر الذي ظهر بعد

نشأة الزهد والتصوف نشأة إسلامية خالصة، قد أخذ ذلك التصوف الفلسفي من مختلف الثقافات الأجنبية[٣٧].

رأي التفتازاني:

عرض ابو الوفا التفتازاني رأيه في نشأة التصوف ضمن كتابه: «مدخل إلى التصوف الإسلامي» وسندخل إلى نظريته من خلال نقده لآراء عفيفي وسنأتي على عرض آراء عفيفي في المبحث الآتي.ينتقد التفتازاني آراء عفيفي التي أرجعت نشأة الزهد إلى أربعة عوامل هي:

تعاليم الإسلام نفسه وثورة المسلمين الروحية ضد نظام اجتماعي وسياسي قائم والرهبنة المسيحية والثورة ضد الفقه والكلام ، ويعلق التفتازاني عليها ناقداً: «ونحن نوافق الدكتور عفيفي على العاملين الأولين في نشأة الزهد وهما: تعاليم الإسلام وثورة المسلمين على النظام السياسي والاجتماعي... ولكننا نرى ان الرهبنة المسيحية لم تكن عاملاً من عوامل نشأة الزهد الإسلامي وكذلك فإن ثورة المسلمين ضد الفقه والكلام لم تكن لها صلة بنشأة الزهد»[٣٨] لأن حركة التدوين وظهور علم الفقه وعلم الكلام كانت في وقت متأخر عن ذلك الذي نشأ فيه الزهد وكذلك لم تظهر المباحث الكلامية المنهجية الطابع إلا بظهور المعتزلة في أوائل القرن الثاني الهجري وكان الزهد قد نشأ وانتشر هنا وهناك في العالم الإسلامي[٣٩].
وفي مسألة نشأة التصوف الإسلامي يقرر أبو الوفا التفتازاني: ان التصوف كان «عند أول تكونه العلمي، أخلاقاً دينية، فمن الطبيعي ان يكون مصدره الأول إسلامياً، فقد استمد من القرآن والسنة ومن أحوال الصحابة وأقوالهم... وبذا يكون المصدران الأساسيان للتصوف في الحقيقة هما القرآن والسنة»[٤٠]. ولا شيء سواهما.

ويوجز التفتازاني مصادر التصوف في ثلاثة[٤١] هي:

(أ) القرآن الكريم: وجميع مقامات الصوفية وأحوالهم، التي هي موضوع التصوف أساساً مستندة إلى شواهد من القرآن الكريم. وسنتناول هذا الموضوع في فقرة لاحقة.

(ب) حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأخلاقه وأقواله: ويمكننا التمييز في حياة النبي وأخلاقه وأقواله بين مدتين، حياته قبل ان يبعث رسولاً وحياته بعد البعثة، وفي كل حقبة من هاتين الحقبتين وجد الصوفية لأنفسهم مصدراً غنياً فيما استمدوه من صنوف العلم وضروب العمل. ونحن إذا تأملنا حياة النبي قبل نزول الوحي لوجدنا انها تنطوي على معاني الزهد والتقشف والانقطاع والتأمل في الكون استكناهاً لحقيقته وكان يتحنث في غار حراء كلما أقبل شهر رمضان، مبتعداً عن صخب الحياة، زاهداً في نعيمها وترفها متقللاً في مأكله ومشربه ومتأملاً في الوجود فأتاح له هذا كله صفاء القلب. لقد كانت حياة النبي في غار حراء (صلى الله عليه وآله وسلم) بما فيها من تحنث وتقلل في المأكل والمشرب وتأمل في الكون صورة أولى للحياة التي سيحييها فيما بعد الزهاد والصوفية، أما عن حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد نزول الوحي عليه فكانت أيضاً متصفة بالزهد والتقلل في المأكل والمشرب، حافلة بالمعاني الروحية التي وجدت الصوفية فيها منبعاً فياضاً لهم.

(ج) حياة الصحابة وأقوالهم: كانت حياة الصحابة وأقوالهم منبعاً استقى منه الصوفية، لأن حياتهم وأقوالهم حافلة بالشيء الكثير من الزهد والورع والتقشف والإقبال على الله، ولا يستطيع باحث منصف في تاريخ التصوف الإسلامي ان يغفل ما انطوت عليه حياة الصحابة وأقوالهم من المنازع الروحية، والأذواق القلبية، لقد كان الصحابة مقتدين بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وقد امتدحهم القرآن في قوله تعالى: (وَالسَّابِقُونَ

الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) (التوبة: ١٠٠).

أما في مجال نقد آراء المستشرقين فيقول التفتازاني:

«منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى اليوم وآراء المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف مختلفة في مسألة المصدر الذي يمكن ان يرد إليه هذا التصوف»[٤٢]، ثم يقوم التفتازاني بالرد على وجهات النظر التي ترجع التصوف إلى مؤثرات أجنبية ومنها النظرية التي ترى في التصوف رد فعل لعقل آري إزاء دين سامي فرض عليه، يقول أبو الوفا التفتازاني: «فإن لم تكن الصوفية شيئاً غير انها ثورة الروح الآرية فكيف تفسر الحقيقة التي لا سبيل إلى الطعن فيها من ان بعض كبار رواد التصوف الإسلامي من أهل سوريا ومصر ـ ويمكن ان نضيف العراق ـ وانهم عرب الجنس»[٤٣].

ويضيف: انه من الملاحظ ان ظهور الكرخي والبسطامي كان بعد تحنث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وزهد الزهاد الأوائل ولا يمكن إغفال أثر حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وصحابته والزهاد الأوائل في تشكيل قواعد السلوك إلى الله عند من جاء بعد ذلك من الصوفية سواء أكانوا فرساً أم عرباً[٤٤]. أما رأي المستشرق دوزي القائل بوجود أفكار مثل صدور كل شيء عن الله تعالى، والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته وأن الموجود الحقيقي هو الله. عند الفرس. ويحتمل ان تكون هي مصدر التصوف في الإسلام، فيرد عليه أبو الوفا بأن مثل هذه الأفكار لا توجد إلا عند أصحاب وحدة الوجود الذين ظهروا في وقت متأخر (منذ القرنين السادس والسابع الهجريين)، وليس كل صوفية الإسلام قائلين بهذا المذهب، إنما القائلون به قلة قليلة[٤٥].

ويرد التفتازاني على طائفة أخرى من المستشرقين الذين يرجعون التصوف الإسلامي إلى مصدر مسيحي، ويستند أصحاب هذا الرأي إلى حجتين: الأولى ما وجد من صلاة بين العرب والنصارى في الجاهلية أو الإسلام. والثانية ما يلاحظ من أوجه الشبه بين حياة الزهاد والصوفية وبين ما يقابل هذا في حياة السيد المسيح (عليه السلام) وأقواله، والرهبان وطرائقهم في العبادة والملبس ومن الذين يذهبون إلى هذا الرأي في نشأة التصوف فون كريمر وجولزيهر ونيكلسون وآسين بلاثيوس واوليري وغيرهم[٤٦]. يرد التفتازاني قائلاً: «ولا شك ان الشواهد... من القرآن والسنة، وحياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وحياة أصحابه، تثبت ان رياضات التصوف، والحب الإلهي وغير ذلك، مأخوذة من مصدر إسلامي بحيث يكون التماسها في المسيحية تكلفاً لا معنى له. وجدير بالذكر ان الصلاة... بين زهاد المسلمين وزهاد المسيحيين ورهبانهم بعد الإسلام يمكن ان ترد هي نفسها إلى مصدر إسلامي، فقد امتدح القرآن الكريم حال الرهبان والقساوسة في قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ ۞ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ (المائدة:٨٢ ـ ٨٣). ومع هذا فنحن لا ننكر تأثر بعض الصوفية المتفلسفين بالمسيحية على نحو ما نجد عند الحلاج الذي استعمل في تصوفه اصطلاحات مسيحية كالكلمة واللاهوت والناسوت وما إليها، ولكن هذا لم يظهر إلا في وقت متأخر (أواخر القرن الثالث الهجري) بعد ان كان زهد الزهاد قد استقر في القرنين الأول والثاني الهجريين وأصبح دعامة لكل تصوف لاحق»[٤٧]. وفيما يخص آراء الطائفة

الثالثة من المستشرقين الذين أرجعوا التصوف إلى مصدر هندي، ويميل هؤلاء إلى رد بعض نظريات التصوف الإسلامي وضروب معينة من الرياضات العملية إلى ما يشابهها في تصوف الهنود. ومن هؤلاء المستشرقين هورتن وهارتمان. ويمكن ان نضيف إلى هؤلاء الذين ذكرهم التفتازاني من المستشرقين مثل جولدتسيهر[٤٨]، ويرد التفتازاني عليهم معتمداً نيكلسون وما قاله؛ بأن التشابه «بين مذهب (أ) ومذهب (ب) لا يعني بالضرورة أخذ أحدهما عن الآخر فالوصول إلى نتيجتين متشابهتين قد يأتي نتيجة لتطبيق نفس المنهج أو الخضوع لظروف نفسية واحدة»[٤٩]. ويستطرد التفتازاني قائلاً: «ومما هو جدير بالذكر انني لم أعثر على نصوص صريحة تدل على معرفة المسلمين بعقائد الهنود ورياضاتهم إلا عند الصوفي المتفلسف عبد الحق بن سبعين الأندلسي المتوفى سنة ٦٦٩هـ ، فهو ينقل في رسالة له في الذكر تسمى «الرسالة النورية» شيئاً من صيغ الأذكار عند البراهمة. وهذا يعني من ناحية أخرى ان الأثر الهندي لم يظهر عند صوفية الإسلام المتفلسفين كابن سبعين إلا في القرن السابع الهجري، وذلك بعد ان كان التصوف الإسلامي قد استقرت دعائمه تماماً في القرون الستة السابقة»[٥٠]. أما فيما يتعلق بالطائفة الرابعة من المستشرقين الذين أرجعوا التصوف إلى تأثير يوناني يتمثل بالافلاطونية المحدثة. ولتوضيح ما يريد التفتازاني قوله نستشهد برأي جولدتسيهر فيما ذهب له عدد من المستشرقين الانكليز، يقول جولدتسيهر: ان البحاثة الانجليز «ولا سيما الأساتذة هوينفيلد WhinField وبرون Browne ونيكلسون Nicholson، الذين قاموا أخيراً بدراسة التصوف الإسلامي، وجعلوا من أصله ونموه موضوعاً لدراسة عميقة مستفيضة، قد أبرزوا بطريقة دقيقة طابع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة في التصوف الإسلامي»[٥١].

يقول التفتازاني: «ونحن لا ننكر الأثر اليوناني على التصوف الإسلامي، فقد وصلت الفلسفة اليونانية عامة، والأفلاطونية المحدثة خاصة، إلى صوفية الإسلام عن طريق الترجمة و النقل»[٥٢] وكان لفلسفة افلوطين السكندري في الفيض «أثرها على الصوفية المتفلسفين من أصحاب الوحدة كالسهروردي المقتول، ومحي الدين بن عربي، وابن الفارض، وعبد الحق بن سبعين، وعبد الكريم الجيلي»[٥٣] وقد استعمل أولئك المتفلسفة من الصوفية نتيجة اطلاعهم على الفلسفة اليونانية كثيراً من اصطلاحات هذه الفلسفة مثل: الكلمة ـ الواحد ـ العقل الأول ـ العقل الكلي ـ العلة والمعلول ـ الكلي[٥٤]. وأخيراً يقرر التفتازاني قائلاً: «على اننا وان كنا نعترف ما للفلسفة اليونانية عامة، والافلاطونية المحدثة خاصة، من أثر على التصوف الإسلامي إلا اننا لا نرد التصوف كله إلى مصدر يوناني، فالصوفية الأوائل لم يكونوا مقبلين على فلسفة اليونان إقبال علماء الكلام أو الفلاسفة المسلمين، ولم يقبل بعض الصوفية على هذه الفلسفة إلا في وقت متأخر حينما عمدوا إلى مزج أذواقهم القلبية بأنظارهم العقلية، وذلك منذ القرن السادس الهجري وما بعده»[٥٥].

راي بدوي:

ألف الدكتور عبد الرحمن بدوي كتباً عديدة في التصوف منها (شطحات الصوفية) و (رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي) وغيرها إلا ان الكتاب الذي يعالج نشأة التصوف هو كتاب (تاريخ التصوف من البداية حتى نهاية القرن الثاني). في هذا الكتاب يطرح الدكتور عبد الرحمن بدوي نقده للمستشرقين ورأيه في نشأة التصوف.

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي ناقداً اتجاهات المستشرقين في غالبيتهم لمعالجة نشأة التصوف على أساس إرجاعه إلى مؤثرات أجنبية:

«اهتم الباحثون من الأوربيين في القرن الماضي وأوائل هذا القرن ببيان ما سموه بالمؤثرات الأجنبية في نشأة التصوف وتطوره وكانت دوافعهم إلى تلمس هذه المؤثرات المزعومة عديدة»[٥٦] ثم يبدأ بدوي بطرح الاتجاهات الرئيسة عند المستشرقين والتي هي القول بـ:

١ ـ التأثير الإيراني: فمنهم ـ أي من المستشرقين ـ من بدأ بحكم مسبق هو ان العقلية السامية عاجزة عن الفنون والعلوم، أولاً لفقرها في الخيال، وثانياً لافتقارها إلى التدقيقات الروحية والمرونة العقلية واللغوية. ولهذا رأوا ان ما نشأ في داخل الأديان السامية من تصوف انما يرجع إلى رد فعل عنصري ولغوي من جانب الشعوب الآرية المقهورة التي غلب عليها سلطان الساميين، وعلى رأس من قالوا بهذه النظرية جوبينو، وفردرش دلتش، وريتان وبول دلاجارد... وكلهم يعتنقون فكرة سمو الآرية على السامية، ويفسرون بالعقلية الآرية كما تصوروها كثيراً من الظواهر الحضارية والفكرية والعقائدية في تاريخ الإسلام»[٥٧].

٢ ـ التأثير اليهودي والمسيحي: ومنهم ـ المستشرقين ـ من تأثر بأصوله ونزعاته الدينية، يهودية أم مسيحية فراح يتلمس المشابهة الظاهرية أو الخفية [لـ] يثبت وجود تأثير وتأثر.

أ ـ فقال جيجر، وكوفمن، ومركس، وفنسنك وهرشفلد وجولد تسيهر بتأثير يهودي.

ب ـ وقال بكر،وآسين بلاثيوس،وإلى حد ما:نيكلسون بتأثير مسيحي[٥٨].

٣ ـ التأثير الهندي: والاتجاه الثالث هو القول بتأثير الهند، وأول من أشار إليه وليم جونز الذي قارن بين مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي المتأخر وبين مذهب الفيدانتا ثم تلاه ثولك، ثم الفرد كريمر، ثم روزن، وجولدتسيهر، وماكس هورتن، وأخيراً مورينو[٥٩]. وكان البيروني قد

عقد مقارنات في مشابه بين مذاهب الهند الصوفية ومذاهب الصوفية المسلمين[٦٠]، ويعلق بدوي: «ان البيروني قد ذكر مشابهة وعقد مقارنات ولكنه لا يتحدث أبداً عن تأثير وتأثر، ولعل السبب في هذا انه يعلم على اليقين ان الصوفية المسلمين ولا سيما الحلاج والشبلي والبسطامي، لم يكونوا على علم بمذاهب الهنود الصوفية ولا على اتصال حي بها، صحيح انه وجدت علاقات مباشرة بين الهند وبلاد الإسلام في الفترة ما بين سنة ١٠٠ و ١٨٠ هجرية في البصرة، لكنها اقتصرت على تبادل المعارف العلمية، مثل الزيجات الفلكية التي ترجمها الفزاري في سنة ١٥٤هـ (٧٧١م) والمعارف الرياضية... وبعض المعارف الطبية. ولكن الأمر لم يتجاوز هذا إلى المعلومات الدينية»[٦١].

٤ ـ التأثير اليوناني: وآخر الاتجاهات في بيان التأثيرات في التصوف الإسلامي القول بتأثير يوناني ولا سيما هيلينستي. وهنا يتسع المجال للحديث عن الأشباه والنظائر والتأثير والتأثر لاسيما وان لدينا النصوص اليونانية نفسها مترجمة إلى العربية منذ نهاية القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) وأهم نص في هذا الباب هو كتاب اثولوجيا ارسطو طاليس وهو كما نعلم فصول ومقتطفات، منتزعة من التساعات الافلاطونية، وفيه نظريات الفيض والواحد التي ستؤدي دوراً خطيراً في التصوف الإسلامي، لا سيما عند السهروردي المقتول وابن عربي[٦٢].

ثم يلاحظ الدكتور بدوي: بأنه قد بدأت موجة القول بتأثر التصوف الإسلامي في نشأته بعوامل أجنبية تنحسر بعد سنة ١٩٢٠ فحتى الذين قالوا بذلك، ما لبث بعضهم ان عدل عن رأيه وانتهت الآراء الاستشراقية إلى رأي نيكلسون وماسينيون[٦٣]. ويمكننا ان نؤكد ما ذكره الدكتور بدوي بما قاله نيكلسون وبما قاله ماسينيون أو ما انتهوا إليه في موضوع نشأة

التصوف، وإليك رأي نيكلسون الذي قال فيه: «وقد عولجت مسألة نشأة التصوف معالجة خاطئة إلى عهد قريب جداً، فقد ذهب كثير من الباحثين في هذا الموضوع إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة التي استمدت حياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب التي تألفت منها الامبراطورية الإسلامية، يمكن تفسير نشأتها تفسيراً علمياً دقيقاً بإرجاعها إلى أصل واحد كالفيدانتا الهندية أو الفلسفة الافلاطونية الحديثة أو بوضع فروض أكثر ما يقال فيها انها فروض تفسر جانباً من الحقيقة لا الحقيقة بأكملها... وانني أرى الآن اننا بدلاً من ان نضيع الوقت عبثاً في البحث عن مصدر واحد للتصوف، يجدر بنا ان ندرس العوامل المختلفة التي ساعدت مجتمعة على تشكيل المذهب الصوفي»[٦٤] أما رأي ماسينيون فهو يقول: «ان في القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة. وهذه البذور كفيلة وحدها بتنميته في استقلال عن أي غذاء أجنبي»[٦٥] و «ان مصادر المصطلحات الصوفية أربعة:

الأول: القرآن وهو أهمها.

الثاني: العلوم العربية الإسلامية، كالحديث والفقه والنحو وغيرها.

الثالث: مصطلحات المتكلمين الأوائل.

الرابع: اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الأولى»[٦٦] ويذهب إلى مثل هذا الرأي ارثر اربري[٦٧].

ثم بعد ذلك يوجز بدوي رأيه في نشأة التصوف بهذا المنطوق المؤلف من أربع نقاط:

١ ـ ان التصوف الإسلامي نشأ من التأمل المتواصل للقرآن والأحاديث النبوية وهكذا تكون نشأته إسلامية خالصة ومن داخل الإسلام نفسه.

٢ ـ انه مع تطور التصوف والاتصال بالأفكار الأجنبية أضيفت إلى

التصوف الأول قسمات من أصول أجنبية كانت بمثابة زخارف وتنويعات.

٣ ـ وانه إلى جانب الأصول الإسلامية العقائدية (القرآن والحديث) أثر في إيجاد النزعات الصوفية عوامل اجتماعية وفردية، من أزمات سياسية أو أزمات نفسية.

٤ ـ ان أبرز هذه السمات الأجنبية الأصل هي تلك المستمدة من التراث الفلسفي اليوناني، ومعظمها مصطلحات، ثم الرهبانية المسيحية وهي مجرد عادات في التقوى، أما النظائر الإيرانية فلا تزال بمعزل عن كل دليل، أما النظائر الهندية التي قال بها البيروني ودارا شكوه فلا تتجاوز نطاق المشابه العامة وليس ثمة دلائل تأثير وتأثر فيما يتعلق بها[٦٨].

راي زكي مبارك:

لا يتوقف الدكتور زكي مبارك طويلاً عند النشأة التاريخية للتصوف الإسلامي، وهو يركز على العامل النفسي في التدين والتصوف على حد سواء، إلا ان لديه نظرة جديرة بالاهتمام، ويلخصها قول الدكتور زكي مبارك وهي: ((ان التصوف لون من الذوق عرفه العرب قبل الإسلام بأجيال طوال. ومن خطأ الرأي ان يقال انه كان معدوماً فخلقته النزعات الإسلامية))[٦٩] ذلك لأن ((العرب أمة عريقة في التدين، والتدين في ذاته تصوف))[٧٠] بمعنى ان التصوف والتدين متطابقان عند الدكتور مبارك، وحقاً قد عرف العرب النزعة الروحية ومنهم من اعتزل عبادة الأوثان في وقت مبكر قبل بعثة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ويقول زكي مبارك: ان أقرب ((الآثار الصوفية إلى أذهان الناس هو القرآن، ذلك الكتاب الذي أطال القول في وصف الدنيا وذمها وثلبها وتحقيرها، وقضى بأنها لهو ولعب، وانها في نضارتها ليست إلا متاع الغرور[٧١] وحقاً ان الكتاب العزيز هو أساس التصوف الإسلامي ففيه من النزعة الروحية والزهدية ما يؤسس

منطلقاً لتصوف بعض المسلمين على نقيض ما ذهب إليه المستشرقون بحق الكتاب العزيز مثل قول نيكلسون: ان «القرآن في جملته... لا يصلح ان يتخذ أساساً لأي مذهب صوفي»[٧٢] وهي نظرة عامة عند المستشرقين الذين أنكروا على الإسلام ما فيه من نزعة روحية. ولقرب بعض آراء د. إبراهيم بسيوني من آراء الدكتور زكي مبارك سأقدم رأي إبراهيم بسيوني في نشأة التصوف على غيره.

راي إبراهيم بسيوني:

يشارك بسيوني الدكتور مبارك نظرته إلى إرجاع النزعة الروحية إلى عصر ما قبل الإسلام ويذكر الحنفاء الذين اعتزلوا الوثنية، يقول بسيوني: «بدأ الحنفاء ـ حين عزفوا عن عبادة الأوثان ـ يفتشون عن دين فطري يروي ظمأهم ويرتفع بالإنسان عن مستوى الاسفاف... فممن مال عن الوثنية (ورقة بن نوفل وزيد بن عمرو وعبيد الله بن جحش وعثمان بن الحويرث وقس بن ساعدة وأمية بن أبي الصلت وأبو قيس صرمة بن أنس وخالد بن سنان»[٧٣] بمعنى ان بداية التصوف تيقظ عربي فطري قد ظهر عند الحنفاء وظهر أيضاً في الشعر الجاهلي[٧٤].

ويرى د. بسيوني: «كفاية الإسلام في توفير العناصر الجوهرية لنشوء التصوف»[٧٥] ويقرر: ان «في الإمكان استبعاد كل المؤثرات الأجنبية لكي يصل التصوف إلى ما وصل إليه في القرن الثالث معتمداً على قوى الدفع الإسلامي خلال العصور وعلى عوامل داخلية في بيئة المسلمين»[٧٦].

راي كامل الشيبي:

تتناول هذه النظرية في جزئها الأول (= الصلة بين التصوف والتشيع): «دور التشيع في القرون الثلاثة الأولى في إمداد التصوف بسماته التفصيلية

في الولاية والسمو الروحي»[٧٧]، ويتناول الجزء الثاني من هذه النظرية: «دور التصوف ـ بعد نضجه واستقلاله ـ في رد هذا الدين إلى التشيع»[٧٨] ويعتمد الدكتور كامل مصطفى الشيبي منهج المقارنة بين أقوال المتصوفة وآرائهم ومثلهم وبين أقوال الأئمة من آل البيت كما رويت في التشيع المعتدل، ويذكر ما ظهر في التشيع المعتدل والغالي من آراء تسربت إلى المتصوفة، وان التشيع هو مصدر الزهد والتصوف في قرونه الثلاثة الأولى. ويحرص الشيبي على سبيل المثال ان يبين «ما كان من اتصال بين الزهاد في الكوفة وحتى البصرة وخراسان ومصر وبين التشيع من وشائج»[٧٩]. وان «في صلب التصوف وعلاقته بالتشيع»[٨٠] ان «وصل المتصوفة أئمة الشيعة بمشربهم وجعلهم من مؤسسي طريقتهم»[٨١] ولا غرابة حين نجد (الإمام علي) ـ (عليه السلام) ـ خاتم سلسلة جميع الصوفية، والحقيقة ان هذه النظرية قد استغرقت مجلدين وناقشت بالتفصيل علاقة أقوال وآراء كل زاهد وصوفي بالتشيع المعتدل والغالي. ويقرر الدكتور الشيبي: «ان التشيع أخذ يدب إلى التصوف أملاً في استغلال مكانته وتطويعه لأغراضه، وهكذا أخذ التشيع يسير في موازاة التصوف بتبني الزهد الشديد والظهور في لباس الصوف الذي يعبر عنه. وكان التصوف يسير في موازاة التشيع أيضاً من حيث الأصول والجذور وتفصيلات الروحانيات وأوصاف الإمامة والصلة بين الشيخ والمريد وغير ذلك»[٨٢].

وجذور هذه النظرية تعود إلى ابن خلدون الذي توقف عندها في كتابه (المقدمة) كما سنرى في الفصل الثالث.

راي محمد مصطفى حلمي:

يناقش الدكتور حلمي بدءاً نظرية المؤثرات الأجنبية ليقرر منطوق نظريته فيستعرض آراء القائلين بالمصدر الهندي للتصوف الإسلامي قائلاً

في تعليقه على هذه الآراء: ((ولكن ليس من بينها على أي حال ما يقوم دليلاً قاطعاً على ان نشأة التصوف الإسلامي، فضلاً عن نشأة الزهد، ترجع احداهما أو كلتاهما إلى مصدر هندي))[٨٣]. ويذهب إلى ان ليس من شأن التقارب بين بعض التعاليم النظرية في التصوف الإسلامي وبين ما يمكن ان يعد نظيراً لها أو شبيهاً في بعض المذاهب البرهمية والبوذية وليس من شأن هذا التقارب ان ينفي ان نشأة الحياة الروحية في الإسلام كانت إسلامية، وان مصدر الزهد الذي جنح إليه الزهاد الأولون هو حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، كما ان منبع المصطلحات الصوفية التي أقيمت على أساس من الذوق والوجد هو الكتاب والسنة[٨٤].

أما رأي القائلين بالمصدر الفارسي للتصوف الإسلامي من المستشرقين. فيقول د. محمد مصطفى حلمي عنه: ((أما ان التصوف الإسلامي مستمد من مصدر فارسي لأن فريقاً كبيراً من شيوخ الصوفية كان من الفرس، فذلك ما لا نستطيع ان نقر عليه القائلين به: صحيح انه كان من صوفية الفرس من ترك أثراً لا يمحى في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة. وفي تطور التصوف واستحالته إلى علم بصفة خاصة. ومن هؤلاء معروف الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ أو ٢٠١هـ وأبو يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ هـ. ولكن ليس أقل من هذا صحة ان ازدهار الحياة الروحية الإسلامية. واصطباغ التصوف فيها بالصبغة العلمية، لم يكن أثراً من آثار صوفية الفرس وحدهم، وانما هو كذلك ثمرة يانعة من ثمرات هذه الجهود الرائعة التي بذلها كثير من صوفية العراق ومصر والشام؛ فقد كان أبو سليمان الداراني المتوفى سنة ٢١٥هـ صوفياً عربياً عراقياً من واسط...؛ وكان ذو النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥هـ صوفياً مصرياً))[٨٥]. وفي رده على القائلين بالمصدر اليوناني للتصوف الإسلامي قائلاً: ((ان ما ظهر من هذه المذاهب -

الصوفية ـ في العهود الأولى للحياة الروحية الإسلامية حين كان الزهد والتقشف طابعاً لها، وما ظهر منها في الوقت الذي بدأ فيه التصوف يأخذ شكلاً علمياً إلى جانب صبغته العملية، يدل دلالة واضحة على ان الصوفية المتقدمين، والزهاد الأولين، لم يكونوا قد وقفوا بعد على الآثار الفلسفية اليونانية»[٨٦].وكذلك يرفض الدكتور حلمي آراء القائلين بالمصدر المسيحي للتصوف الإسلامي[٨٧]. ويقرر حلمي كيف ان القرآن كان مصدراً للتصوف الإسلامي ويرى ان: «أول من قال بأن مصدر الحياة الروحية إسلامي هم الصوفية أنفسهم، سواء منهم أصحاب الأذواق والمذاهب وكتاب الطبقات، وقد ذهب فريق من المسلمين الذين ليسوا بصوفية، ولكنهم مع ذلك يناصرون الصوفية ويعطفون عليهم كثيراً أو قليلاً»[٨٨]ويؤيدون مذهبهم بآيات من القرآن الكريم ومنها قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ (البقرة: من الآية١١٥)، ويفصل الدكتور حلمي في الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي يراها الأساس الذي قام عليه التصوف[٨٩]. ويتساءل د. حلمي بعد استعراضه لنظريات المصدر الأجنبي للتصوف قائلاً: «يبقى بعد هذا ان نتساءل قائلين: ألا يصح ان يكون التصوف في أول نشأته نتاجاً تلقائياً مستقلاً عن كل العوامل الدينية والفلسفية الأجنبية؟ والحق ان قولاً كهذا لا يبعد ان يكون صحيحاً وملائماً لطبيعة الأشياء إلى حد ما، ان لم يكن كذلك إلى حد بعيد: فالنفس الإنسانية هي هي بعينها في كل أفراد الإنسان. وهي هي التي إذا خضعت في هذا أو ذاك لألوان بعينها من المجاهدات والرياضات، وصلت في هذا الإنسان أو ذاك إلى درجة واحدة من الصفاء الروحي والنقاء القلبي»[٩٠]، ويستطرد: «ان التصوف من حيث هو رياضة للنفس الإنسانية التي هي حظ مشترك بين أفراد الإنسان جميعاً، يصح ان ينتهي عند المعتنقين لدين من الأديان إلى عين النتائج التي ينتهي

إليها عند المعتنقين لدين آخر من هذه الأديان»[٩١] بمعنى ان التصوف ظاهرة إنسانية عرفتها الأديان ولكنه يأخذ خصائصه المميزة له من الدين الذي يصدر عنه.

راي عرفان عبد الحميد فتاح:

يقسم الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح المستشرقين إلى فئتين فـ «هنالك فئة من أكابر المستشرقين أمثال وينفيلد وجوزيف فون هامر، وثولك وفون كريمر وكارل هينرخ، وهانز هينريخ شيدر، وكولدتسيهر، ونيكلسون (في أبحاثه الأولى) ربط الحركة ـ الزهد والتصوف ـ بتأثيرات أجنبية: مسيحية وهندية وفارسية ويونانية. فيرى بعضهم ان الزهد في الإسلام تقليد لرهبنة النساك من النصارى»[٩٢]، «وفئة ثانية من الباحثين قاوموا القول بالتأثيرات الأجنبية كعوامل منشئة للزهد، فأبانوا عن الدافع الإسلامي الأصيل لحركة الزهد باستقلال عن المؤثرات الأجنبية، وممن ذهب إلى هذا الرأي البحاثة الحجة (لويس ماسينيون) وأيده آخرون من أمثال ماكدونالد ومرغليوث كذلك انتهى الأستاذ نيكلسون في دراساته المتأخرة، وإلى هذا الرأي يذهب معظم الباحثين العرب من المعاصرين وعليه اجتمعت كلمة شيوخ الصوفية أنفسهم ممن ربطوا سلوكهم ورياضاتهم ومجاهداتهم جملة وتفصيلاً بمصدري الإسلام: القرآن الكريم وسنة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)»[٩٣] ويرد د. عرفان عبد الحميد فتاح على نظرية المؤثرات الأجنبية عند المستشرقين بأن «جملة هذه النظريات بعيدة في الصدور عن حقيقة موضوعية، بقدر ما هي تفسيرات جزئية تنظر إلى مجمل الحركة الروحية في الإسلام من خلال ربطها بجهة دون أخرى أو بعامل واحد فحسب من غير اهتمام بالدوافع الذاتية للحركة والمتمثلة في الحوادث والوقائع التاريخية التي تعاقبت على المجتمع

الإسلامي نتيجة تطوره الذاتي... فضلاً عن ذلك فإن هذه النظريات كانت نتيجة حتمية تولدت عن الموقف العام للمستشرقين القدامى ممن انطلقوا في تقييمهم للتراث العربي الإسلامي عموماً في نقطة بدء خاطئة تتنكب أصلاً الموضوعية وتقوم على التنكر التام لماضي هذه الأمة والاستخفاف بمقوماتها الحضارية، ومنجزاتها الفكرية، وذلك بسبب سيطرة نظرية رينان على مجمل دراساتهم، تلك النظرية التي سيطرت على حقل الدراسات الشرقية ردحاً من الزمن والتي اتهمت العنصر العربي بالقصور الذاتي الموروث المتأصل بالفطرة والغريزة في العربي، مما يحول بينه وبين الإنتاج الأصيل»[٩٤] ويعرف الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح الزهد بأنه مظهر اجتماعي وسياسي ونفسي ظهر في جو العراق بادئ ذي بدء وتبلور في الكوفة والبصرة[٩٥]، بعد ذلك يطرح الدكتور عرفان جملة آراء في نشأة الزهد والتصوف ويرجعه إلى ثلاثة عوامل:

العامل الأول:

«الثورات والفتن والحروب الداخلية التي قامت خلال العقود الأولى من تاريخ الإسلام، كحركة الفتنة الكبرى، التي أودت بحياة الخليفة الثالث الراشد عثمان بن عفان وما تلاها من حروب الجمل وصفين والنهروان، ثم مأساة كربلاء التي انتهت باستشهاد الحسين بن علي (عليه السلام) كل ذلك أثر في صفوة من وجوه الصحابة والتابعين ودفعهم إلى الاعتزال السياسي والرغبة عن الدنيا والانقطاع عن زخرفها والخلود إلى حياة النسك والزهد والعبادة»[٩٦].

العامل الثاني:

«الاتجاه الروحي والتفسير الذوقي للنصوص الدينية، ليس وقفاً على

دين دون دين فكما ان النزعة العقلية لم يخل منها دين من الأديان، فكذا محاولة فهم الدين ونصوصه من خلال التفسيرات الروحية مما عمت الأديان، ففي كل دين صوفية مالوا إلى فهم النصوص الدينية في صور من التأويلات الرمزية التي تعتمد على المعرفة الذوقية التي تتأتى بضرب من الاتصال والمشاهدة»[٩٧].

العامل الثالث:

يتمثل هذا العامل بأثر الثقافات الأجنبية على التصوف والذي يتبدى في:

أ ـ التأويل الرمزي الإشاري للقرآن الكريم.

ب ـ إسقاط التكاليف واستحلال المحرمات.

ج ـ القول بوحدة الأديان.

د ـ تواتر النبوة.

ويحصر د. عرفان أثر الثقافات الأجنبية في محيط التصوف الفلسفي[٩٨] وبالنقاط المبينة أعلاه.

راي محمد كمال إبراهيم جعفر:

لا يتناول نشأة التصوف تاريخياً بتفصيل ولا حتى نظريات المستشرقين، إلا ان في طيات معالجته النظرية لموضوعات وأسس التصوف يتطرق إلى نشأة التصوف وإلى آراء المستشرقين الذين أرجعوا التصوف إلى مؤثرات أجنبية: انه في سياق كلام له عن إرجاع التصوف إلى مؤثرات أجنبية يعطي جعفر هذه الملاحظة المنهجية النقدية قائلاً: «إننا نرى اننا لو صدقنا كل الآراء الخاصة بوجود آثار أجنبية في كل ناحية من نواحي التصوف، لخرجنا بهذه النتيجة المضحكة والمزرية معاً، وهي ان التصوف الإسلامي قصاصات ملتقطة من كافة الأرجاء والأنحاء والأديان، تم لصقها وإظهارها

ككل متوحد بمعجزة خارقة ـ وهذا كلام لا يقوله عاقل»[99]. وله تعليق نافع آخر، يقول جعفر: «فإذا حدثنا التاريخ عن لقاءات بين بعض الزهاد المسلمين وبعض زهاد الملل الأخرى كالمسيحية والبوذية... ورأينا فعلاً وجود بعض مظاهر تتشابه لدى صوفية الإسلام ولدى هؤلاء الأجانب، فالواجب علينا ان نفرق بين الشكل الصوري المأثور وبين الجوهر المستور، ولننظر فيما إذا كان من الممكن ان يكون هذا الصوفي قد اعتمد في تجربته على نص قرآني، وهل اعتماده عليه يبدو متكلفاً مفتعلاً أم انه طبيعي. ثم نبحث أيضاً فيما إذا كان هذا الصوفي قد اقتبس بعض الأقوال الأجنبية للاستئناس للرأي الإسلامي لالتأسيس رأي أجنبي في الإسلام»[100]. وأخيراً يقرر رأيه في نشأة التصوف قائلاً: «وخلاصة ما يجب ان يقال ان الزهد له صور متعددة بعضها متطرف وبعضها معتدل ولكن أساسه وجوهره قرآني إسلامي، وفي الواقع لم نجد ديناً واحداً يغفل ذكر تفاهة المادة من حيث اعتماد الإنسان الكلي عليها»[101].

رأي محمد جلال شرف:

يرجع شرف الحياة الروحية في الإسلام ومظهرها التصوف إلى الحياة الروحية الخالصة إلى حياة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) قبل البعثة ونزول الوحي والتي تمثلت بالخلوة بغار حراء[102]، وكذلك وجد الزهد ووجدت الحياة الروحية عند مجموعة من الصحابة وعلى رأسهم الخلفاء الراشدين[103].

رأي محمود عبد القادر:

تقوم آراء الدكتور محمود عبد القادر على تقسيم المستشرقين إلى ثلاث مدارس والتصوف إلى ثلاثة أنواع ويقرر لكل نوع مبدأه ومآله

ولنقرأ ما يقوله: لقد اختلفت مناهج البحث في التصوف الإسلامي عند المستشرقين في ثلاث مدارس غريبة عن بيئتنا:

أما المدرسة الأولى:

فهي المدرسة الانجليزية ويتزعمها نيكلسون. وقد حاولت فهم التصوف من كتب التصوف القديمة ونشرها بلغتها الفارسية أو العربية. وقد شرحت هذه المدرسة النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام في ضوء الرهبانية النصرانية، وبمقياس رياضات الهنود في الهند مستعمرتهم القديمة، وان صدقت في ان التصوف تطور لحركة الزهد في الإسلام .

أما المدرسة الثانية:

فهي المدرسة الألمانية، ويتزعمها جولدتسيهر وفلهوزن. وهي تحاول الكشف عن مصدر التصوف في تاريخ الفكر الإسلامي، وحصر ما دخل فيه من مؤثرات بسبب اتصال العرب بوثنيات الهند وفارس، ثم باليهود والنصارى.

وأما المدرسة الثالثة:

فهي المدرسة الفرنسية ـ يتزعمها ماسينيون، وهي أوسع المدارس الأجنبية دراسة لأنها تدرس حركة الاستشراق عامة، كما تدرس موضوعات الملل والنحل والكلام والتصوف. وتخلص إلى نتيجة مهمة هي ان التصوف الإسلامي كالتصوف المسيحي طور ضروري يلي المرحلة العملية للدين، في الوقت الذي ترى في تعميم واضح ان التصوف الإسلامي جاء من التصوف المسيحي[١٠٤]. والحقيقة انه قد مر بنا ان ماسينيون قد أرجع التصوف الإسلامي إلى القرآن الكريم وإلى العلوم

العربية الإسلامية التي أنشأ التصوف منها ومن القرآن الكريم قبلها جهازه الاصطلاحي الفني؛ لكنه تمسك بالقاسم المشترك بين المسيحية والإسلام من خلال موضوع (الحب) أو العشق الإلهي. اما أنواع التصوف عند عبد القادر فهي:

١ ـ التصوف السلفي فقد بدأ في الواقع من المدرسة الكلامية لدى مقاتل بن سليمان «ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م» ومدرسته التي تتلمذ عليها الكرامية، وكان لها اتجاه آخر متوقف يبدأ من الإمام مالك «ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥م» ثم الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/ ٨٥٥م) حتى يصل إلى غايته مع مفلسف التصوف السلفي الإمام الهروي الانصاري (ت ٤٨١هـ/ ١٠٨٨م).

٢ ـ التصوف السني فقد رادته في بداياته مدرسة آل البيت حتى تبلور في مرحلته الأولى مع المحاسبي (ت ٢٤٣هـ/ ٨٥٧م) وتبلور في مرحلته الثانية مع مدرسة الجنيد (ت ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م) ثم وصل إلى غايته الأخيرة لدى الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) ومدرسته الممتدة عبر المدرسة الشاذلية وفروعها.

٣ ـ وأما التصوف الفلسفي الخارج عن الروح الإسلامي ـ كما أكدنا من قبل ان هذا التصنيف للتصوف الفلسفي وعزله عن التصوف البحت المعتدل هو تصنيف خلدوني ـ فقد رادته تيارات سلفية وشيعية غالية، وأمشاج غنوصية شرقية وغربية، وأشهر أعلامه البسطامي (ت ٢٦١هـ/ ٨٧٤م) في القرن الثالث والحلاج... (ت ٣٠٩هـ/ ٩٢١م) والنفري (ت ٣٥١هـ/ ٩٦٢م) في منتصف القرن الرابع، وفي مدرسة أهل الملامة منذ منتصف القرن الثالث حتى نهايات القرن الرابع (٢٥٠هـ ٣٧٠ / ٨٦٤م ـ ٩٨٠م) وفي مدرسة الفارابي الصوفية ما بين القرن الرابع والسادس (٣٣٩هـ ٥٩٥هـ/ ٩٥٠م ـ ١١٩٨م) والسهروردي مع المدرسة الاشراقية (ت ٥٨٧هـ/ ١١٩١م) في

القرن السادس ثم مدرسة ابن عربي (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) التي امتدت عبر القرن السادس والسابع للهجرة. وقد امتدت المدرسة غير السنية في مدارس ما بعد الحلاج والسهروردي ـ المقتول ـ إلى فرعين فرع في المغرب الاندلسي مع ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ/ ١٢٧٠م) وفرع في المشرق مع ابن الفارض (ت ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م) على أساس من فلسفة ابن عربي التي كان آخر رجالها عبد الكريم الجيلي (ت ٨٠٥هـ/ ١٤٠٢م) ـ الذي ينتسب للشيخ عبد القادر الجيلي (ت ٥٦١هـ/ ١١٦٦م)، وقد أكدت في دراستي ـ يقول د. عبد القادر محمود ـ ان المدرسة السنية كانت دائماً رد فعل للتطرف في المدرسة غير السنية عبر هذه القرون التسعة فكان الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ/ ٧٦٥م) مثلاً أول جامع لما كاد يتفرق من أمر المسلمين وكان بهذا رائداً للسنة والشيعة معاً على أساس العلم والدين، وكان المحاسبي مثلاً رد فعل لبذور مدرسة البسطامي والغلو السلفي والشيعي. وكان الإمام الغزالي رد فعل على الحلاج[١٠٥].

خلاصة القول:

ان التصوف الفلسفي قد جمع فيه آراء ونظريات لم تصدر عن الإسلام[١٠٦] وانه موضع التأثيرات الأجنبية.

راي احمد توفيق عياد:

ينتقد د. أحمد توفيق عياد نظريات المؤثرات الأجنبية ولاسيما النظرية التي تقول ان التصوف الإسلامي رد فعل آري على دين سامي فرض عليه، بقوله: «إذا كانت هناك مسحة من التشابه والأثر بين (فيدانتا) الهند وصوفية الإسلام فأمر كهذا يتعذر بيانه إلا في طور من أطوار التصوف ظهر بعد القرن الثاني للهجرة تقريباً[١٠٧]، وليس هذا فقط، يتساءل عياد قائلاً: «وإذا

كانت الصوفية نتيجة لهذه الظاهرة في رد الفعل الآري فما بالنا نجد كبار زعماء الصوفية الإسلامية وأئمتها من الجنس السامي كابن عربي وابن الفارض والشاذلي والرفاعي وأحمد البدوي وأبو العباس المرسي وابن عطاء وغيرهم))[١٠٨]. وفي معرض رده على النظرية التي ترى ان الافلاطونية المحدثة مصدر للتصوف، يقول عياد: ((الصوفية الإسلامية كانت سابقة العهد في نشوئها... لدخول هذه التعاليم ـ يقصد الافلاطونية المحدثة ـ في الثقافة الإسلامية ـ فضلاً عن ان التصوف الإسلامي لا يقوم إلا على منطق الدين، ومنطق العقل يؤيده ويثبته))[١٠٩] في حين ان الفلسفة الافلاطونية المحدثة كأي فلسفة تقوم على منطق العقل وحده. وفي رده على القائلين بالمصدر النصراني للتصوف الإسلامي يقول د. أحمد توفيق عياد: ((غاب عن أنظار هؤلاء، ان الإسلام اعترف بوحدة الأديان السماوية جميعها﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: من الآية١٣))[١١٠].

ثم هو يعتمد بعد نقده للاستشراق الرأي القائل بالمصدر الإسلامي للتصوف الإسلامي وهي النظرية التي ((ترجع التصوف إلى الأصول الإسلامية البحتة، بل إلى القرآن والسنة، فالمتصوفة يرجعون تعاليمهم إلى القرآن والسنة، وأحكامهم جميعاً قائمة على أساس الشريعة))[١١١].

رأي عبد القادر موسى:

يذكر د. عبد القادر موسى عوامل ستة يراها وراء نشأة حركة الزهد التي صارت أساس للتصوف هي:

أولاً: تعاليم الدين الإسلامي:

وتتمثل بالقرآن الكريم والحديث الشريف ((لقد حمل الإسلام في

طياته معاني الزهد المبثوثة في القرآن الكريم وفي سنة نبيه الأمين»[112]، «ومهما يكن من أمر فالقرآن الكريم قد ساعد على إنعاش التيقظ الصوفي لدى صفوة من المؤمنين»[113] ويستطرد عبد القادر موسى قائلاً: «لقد كان القرآن المعين الذي نهل منه الزهاد أساس حركتهم»[114].

ثانياً: العامل السياسي:

ويرجع هذا العامل إلى ما شهده «القرن الإسلامي الأول ـ من ـ حوادث إسلامية خطيرة كانت بدايتها الفتنة التي أودت بحياة الخليفة الثالث عثمان بن عفان (ت ٣٥هـ/ ٦٥٥م) ثم حروب الإمام علي (عليه السلام) (ت ٤٠هـ/ ٦٦٠م) مع مخالفيه ومعارضي خلافته الشرعية وكان لانتقال الملك والسيادة إلى بني أمية وما نشأ بعد ذلك من معارضة لسياساتها وما اتخذته الدولة الجديدة من تدابير اتسمت بالعنف والشدة في معاملة الخارجين على سلطانها والمتمردين عليها أثر بالغ في ظهور تيار يرى السلامة في العزلة والانكفاء على الذات، وفي انقطاع فئات من المسلمين عن الحياة الدنيوية واستسلامهم لحياة روحية خالصة اتسمت بالزهد وإنكار المتع والملذات»[115].

ثالثاً: العامل النفسي:

لو «عدنا إلى بدايات نشوء حركة الزهد ـ لـ ـ لاحظنا ان العامل السياسي قد أدى دوراً مهماً في خلق الظروف النفسية وحالات الصراع العقلية والانفعالات السلبية التي شجعت على العزلة والانكفاء على الذات. فالثورات والفتن واستشهاد أئمة من آل البيت الواحد تلو الآخر ولد في نفسية الصفوة المختارة من المؤمنين سلسلة من الاحباطات»[116] وردود الأفعال التي دفعت بهم إلى العزلة، والاعتكاف.

رابعاً: المبالغة في الشعور بالخطيئة (الشعور بالذنب وتأنيب الضمير):

«كان لحركة المجتمع العربي الإسلامي وما أفرزتها من أحداث تمثلت في الفتن والحروب الداخلية، واختلاف المسلمين في تحديد مسؤولية القائمين على السلطة، وتباين الاجتهادات في الحكم على مرتكبي الكبائر، وتنامي الشعور بالخطيئة جراء ذلك عند كثير من ذوي الإحساس الروحي المرهف، أثره في انقطاع هؤلاء عن المجتمع ومشكلاته وقضاياه فصاروا يرون النجاة في الاستغفار والتوبة والتشدد في محاسبة النفس»[١١٧] واللجوء إلى المساجد والمقابر والبراري.

خامساً: مشاهد الحساب في اليوم الأخروي:

«ان وصف القرآن لمشاهد العذاب في يوم القيامة أدخل الفزع في قلوب المؤمنين من ذوي الإحساس المرهف ودفع بهم إلى الإسراف والغلو في العبادات. وكان هذا الوصف باعثاً عند كثيرين على هجر الدنيا»[١١٨] والسياحة في القفار.

سادساً: معارضة النزعة المادية + إنكار الاستغراق في ملذات الحياة:

«كان المسلمون الأوائل يحيون حياة بسيطة تخلو من مظاهر الترف والإسراف في متع الحياة المادية، إلا ان اتساع الرقعة الإسلامية نتيجة الفتوحات الإسلامية والاختلاط بالأمم الأخرى، وما لزم عن الفتوح من غنى ورفاه مادي»[١١٩] ويظهر «ان حركة الزهد في طرف منها نشأت نتيجة لموقف معين من حياة جديدة طارئة على المجتمع الإسلامي، هذه الحياة التي تفشى فيها اللهو والرفاهية فظهر الزهاد بما يحملونه من المثل الإسلامية كموقف مستنكر ومعارض للاتجاه المادي الجديد، وهكذا فإن حركة الزهد في إحدى صورها، كانت تمثل محاربة لهذا الاتجاه بإشاعة

روح التقشف، والدعوة إلى حياة البساطة»[١٢٠] والآن إلى القسم الثاني من الباحثين العرب:

٢ ــ آراء القائلين بتعدد مصادر نشأة التصوف الإسلامي:

ليس لدينا من القائلين بتعدد مصادر نشأة التصوف الإسلامي سوى الدكتور أبو العلا عفيفي وذلك بحدود إمكاناتنا في البحث، والدكتور عفيفي لم يغترب عن الثقافة العربية الإسلامية لأنه أعطى الأولوية للعوامل العربية الإسلامية ولكنه يضيف مصادراً أجنبية، علماً ان دراسة الدكتور عفيفي هي من الدراسات المبكرة فقد كان يومها لنظريات المستشرقين ثقلها في الوسط الأكاديمي.

راي ابي العلا عفيفي:

يجمع عفيفي بين الأصول الإسلامية لنشأة التصوف وآراء المستشرقين، وبذلك يكون رأي عفيفي مزيجاً نظرياً تدخل فيه آراء المستشرقين، وإن كان قد قدم المصادر الإسلامية كما سنرى وجعل لها الأولوية، إلا انه أعطى للافلاطونية المحدثة وللرهبنة المسيحية دوراً في نشأة التصوف وهذا ما سنقف عليه من خلال استعراض آراء د. عفيفي في نشأة التصوف والخلاصة ان غالبية المستشرقين قد أرجعوا التصوف إلى مؤثرات أجنبية منها المصدر اليوناني ممثلاً في الأفلاطونية المحدثة والمصدر المسيحي وتأثير الرهبان المسيحيين والمصدر الفارسي في أساس من عد التصوف رد فعل العقلية الآرية ضد الدين السامي الذي فرض عليها في ظن المستشرقين والمصدر الهندي مستبعدين صدور الزهد والتصوف عن الدين الإسلامي نفسه. بعدها يخلص عفيفي من جميع هذه الآراء إلى القول: «ان التصوف وليد تاريخ الإسلام الديني والعقلي»[١٢١] و

«ان تاريخ التصوف في الإسلام جزء لا يتجزأ من تاريخ الإسلام نفسه ومظهر من مظاهر هذا الدين... وليس شيئاً اجتلب من الخارج دون ان تكون له ـ صلة ـ بالدين الإسلامي وروحه وتعاليمه»[١٢٢].

وفي موضوع العوامل التي ساعدت على نشأة الزهد في الإسلام: يبدأ الدكتور عفيفي بتعريف الزهد، فيقول: «الزهد هو الناحية العملية من التصوف، وهو أسلوب من الحياة يحياه المؤمن، وموقف خاص من الدنيا وزخرفها وشهواتها ولذتها، ومن النفس ومطامعها: وأخذ الإنسان نفسه بأنواع الرياضات والمجاهدات الروحية والبدنية، وهو بهذا المعنى إسلامي حث عليه الدين وأخذ به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وكثير من أصحابه الذين نعد من أبرزهم أبا ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان... والبراء بن مالك»[١٢٣]. ثم بعد تعريف الزهد يذكر د. عفيفي العوامل التي ساعدت على نشأة الزهد فيرى العوامل الآتية:

العامل الأول:

«الإسلام نفسه كان العامل الأول والأهم في نشأة حركة الزهد بين المسلمين. أما ما طرأ على الزهد بعد ذلك من تعقيدات وما دخل فيه من نظم وقواعد، وما ظهر فيه من طقوس فمرده إلى عوامل أخرى وربما كان من أبرزها الرهبنة المسيحية»[١٢٤].

العامل الثاني:

«في نشأة حركة الزهد في الإسلام هو ثورة المسلمين الروحية ضد نظام اجتماعي وسياسي قائم. وذلك ان المسلمين عندما اتسعت فتوحاتهم وكثرت غنائمهم أقبل الكثيرون منهم على الدنيا وجنحوا إليها، وشجعهم على ذلك الثراء المفاجئ الذي أصابوه وكانت نتيجة ذلك ان قامت في

نفوس أتقيائهم ثورة داخلية هي نزاع بين نفس لا تزال على إيمان غض قوي، ودنيا مقبلة عليهم بشهواتها ومباهجها»[١٢٥].

العامل الثالث:

«كان للرهبان المسيحيين ـ لا للدين المسيحي من حيث هو دين ـ أثر غير قليل في بعض الوثنيين من العرب في الجاهلية... هؤلاء الرهبان هم الذين بذروا بذور الزهد في الجزيرة العربية قبل البعثة... وقد استمر تأثير الرهبان المسيحيين في زهاد المسلمين بعد ظهور الإسلام»[١٢٦].

العامل الرابع:

الثورة ضد الفقه والكلام: يرجع هذا العامل إلى ظروف إسلامية بحتة شأنها في ذلك شأن العامل الأول والثاني «وذلك ان أتقياء المسلمين لم يجدوا في فهم الفقهاء والمتكلمين للإسلام ما يشبع عاطفتهم فلجأوا إلى التصوف لإشباع هذه العاطفة»[١٢٧] بعدها يقرر عفيفي: انه «كان من الطبيعي ان تتعدد العوامل والمصادر من إسلامية وغير إسلامية في نشأة هذه الألوان المختلفة من التصوف وتطورها... وكان من الطبيعي أيضاً ان يعالج الباحثون التصوف على أساس انه نتاج إسلامي أولاً، وعلى انه متأثر بمؤثرات خارجة عن الإسلام ثانياً»[١٢٨]. وهكذا يتبين لنا ان رأي د. عفيفي هو مزيج من الرؤية العربية الإسلامية والاستشراق لأنه يبقي دوراً للمؤثرات الأجنبية مثل الرهبنة المسيحية والتصوف الهندي والافلاطونية المحدثة إلا انه يقدم العامل الإسلامي في تعاليم الإسلام وفي المجتمع العربي الإسلامي، على بقية العوامل ثم يعرج بعد ذلك د. عفيفي إلى طرح رأيه في مصادر التصوف الإسلامي بعد ان تناول عوامل نشأة الزهد، وإليك المصادر التي أنشأت التصوف بحسب ما رآها عفيفي:

المصدر الأول: القرآن والحديث:

«نعود مرة أخرى فنذكر القرآن والحديث كمصدر أول من مصادر التصوف الفلسفي كما ذكرناهما في مصادر الزهد فقد استغل متصوفة الإسلام هذين المصدرين»[١٢٩] أيما استثمار لتأييد مصداقية الانتماء الأصيل.

المصدر الثاني: علم الكلام:

«وهو مصدر أغفله كثير من الباحثين ولم يقدروا أثره في تطور العقائد الصوفية مع ان كثيراً من المسائل الصوفية الفلسفية متصل بمسائل علم الكلام... ونكتفي بالإشارة هنا إلى فكرة وحدة الوجود التي هي أخص مظهر للتصوف الفلسفي الإسلامي. فانها ـ فيما نعتقد ـ راجعة في أصل نشأتها إلى تفكير كلامي بحت. وليس كما يقول بعض المستشرقين وليدة عامل خارجي كالفلسفة الهندية. فقد بدأ المسلمون يبحثون في عقيدة التوحيد. فوقعوا من حيث لا يعلمون في القول بوحدة الوجود: بدءوا ببحث معنى الوحدانية فقالوا بنفي الشريك والضد والند والشبيه والمثيل، وفسروا الله الواحد الواجب الوجود ـ بذاته ـ بمعنى انه ينفرد بالوجود الحقيقي وان كل ما عداه عدم محض، لأن كل ما عداه ممكن الوجود ـ أي وجوده من غيره لا من ذاته... ثم توسعوا في معنى التوحيد فلم يقفوا عند نفي الشريك لله، بل نفوا وجود كل ما سوى الله وأنكروا الكثرة وعدوها من فعل الخيال والوهم»[١٣٠] وسيتبين مذهب وحدة الوجود فيما يأتي من فقرات خاصة بفلاسفة المغرب وبالتحديد ابن عربي وابن سبعين، وان كانت بداياته منطلقة من وحدة الشهود والحقيقة الشهودية.

المصدر الثالث: الافلاطونية المحدثة:

يقول عفيفي: «وقد يطول بنا الكلام لو عددنا الأفكار الافلاطونية

الحديثة التي تسربت إلى التصوف الفلسفي الإسلامي وامتزجت بعناصره الأخرى ويكفي ان نقول على سبيل المثال ان نظرية المتصوفين في الكشف والشهود افلاطونية حديثة في صميمها، وكذلك نظرياتهم في المعرفة التي هي ترجمة لكلمة «غنوص اليونانية»[١٣١]. والحقيقة ان المفاهيم الصوفية سواء في المعرفة أم المحبة الإلهية أو في الطريق الصوفي قد نشأت في أواسط القرن الهجري الثاني قبل ترجمة اثولوجيا ارسطو طاليس التي هي بالأصول مجموعة من تساعيات افلوطين الشرقي.

المصدر الرابع: التصوف الهندي:

يقول عفيفي: «أشرنا إلى رأي من يقول ان الفناء الصوفي نوع من النرفانا[١٣٢] الهندية ورفضنا هذا الرأي علي أساس ان النرفانا ظاهرة سلبية محضة وفكرة متفرعة عن مذهب تشاؤمي شامل، في حين ان «الفناء» الصوفي له ناحيته الإيجابية كما انه له ناحيته السلبية وانه لا دخل له في فلسفة تشاؤمية في طبيعة الوجود. ومع ذلك كان للتصوف الهندي أثره في بعض نواحي التصوف الإسلامي لاسيما ما يتصل منها بالطقوس الدينية والرياضات الروحية وأساليب مجاهدة النفس»[١٣٣].

المصدر الخامس: المسيحية:

«ان الذي كان له شيء من التأثير في الزهد الإسلامي هو الرهبنة المسيحية لا الدين المسيحي من حيث هو دين. أما التصوف الإسلامي فقد كان لبعض العقائد المسيحية أثر فيه فقد قال بعض الصوفية بالحلول بالمعنى المسيحي كالحسين بن منصور الحلاج»[١٣٤].

إن عفيفي يظهر تأثير المسيحية إلى جانب التصوف الهندي والافلاطونية المحدثة من حيث كونها عوامل شاركت في إحداث التصوف. لكن

عفيفي يميل إلى تقديم وتغليب المصادر الإسلامية مثل القرآن الكريم والحديث الشريف وعلم الكلام والفقه والظروف الاجتماعية التي أحاطت بنشأة التصوف. ويقول: «لا داعي إذن لأن نذهب إلى ما ذهب إليه بعض المستشرقين من ان أصل التصوف في الإسلام يرجع إلى هذا العامل الخارجي أو ذاك: إذ من الخطأ البين ان نقول ان كذا وحده هو العلة في وجود كذا الآخر ـ لاسيما إذا كانت العلل والمعلولات من الأمور الواقعة في الميادين العقلية أو الروحية أو الاجتماعية، لأن الظواهر العقلية والروحية والاجتماعية لا تخضع لقوانين العلية البسيطة التي تخضع لها الظواهر الطبيعية»[١٣٥]. ثم يضع عفيفي منهجاً لمناقشة مسألة التأثير والتأثر، اعتماداً على نيكلسون، يقول عفيفي: «لا معنى للقول بأن فلاناً من الفلاسفة أو الصوفية، أخذ فلسفته أو تصوفه عن فلان لمجرد وجود الشبه بين الاثنين بل يجب ان نراعي دائماً الأمور الآتية:

الأول: يجب ألا نتكلم في مسألة التأثير والتأثر إلا إذا كانت هناك أدلة تاريخية أي اتصال تاريخي بين شخص وشخص، أو أصحاب مذهب وأصحاب مذهب آخر.

الثاني: ألا نبالغ في مسألة التأثير والتأثر إلى حد نهمل شخصية الفرد وعمله العقلي والروحي.

الثالث: يجب ان نعترف بالمؤثرات الخارجية في صورها العامة لا في تفاصيلها»[١٣٦].

ويناقش الدكتور عفيفي النظرية القائلة: بان التصوف رد فعل للعقل الآري ضد دين سامي فرض عليه فرضاً. ويرى ان لهذه النظرية صورتان:

أ ـ الصورة الهندية: والقائلون بها يرون أوجه شبه بين بعض النظريات الصوفية في أرقى أشكالها وبين «الفيدانتا»[١٣٧] ولكنه شبه ظاهري لا حقيقي

لأن الفناء الصوفي الإسلامي ـ وهو أخص مظاهر التصوف ـ يختلف عن النرفانا الهندية ولا يوجد من الناحية التاريخية ما يؤيد أي اتصال بين المسلمين والهند قبل ظهور التصوف ولم يكتب شيء بالعربية عن الهند قبل اكتماله ـ التصوف ـ كما يدل على ذلك كتاب البيروني «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة» فإن هذا الكتاب الذي كان الأول من نوعه، ظهر بعد ظهور التصوف بزمن طويل. والبيروني من العلماء الثقاة الذين عرفوا الهند ولغتها السنسكريتية وتاريخها وأدبها وفلسفتها. ولكن هذا لا يعني انه لم يكن لبعض الأفكار الهندية أثر في متأخري الصوفية كما أشار إلى ذلك فون كريمر في كتابه «تخطيطات في تاريخ الثقافة»[١٣٨].

ب ـ والصورة الثانية هي الصورة الفارسية التي يدعي أصحابها ان التصوف نتاج فارسي في نشأته وتطوره، ولكنها أيضاً دعوى لا تقوم على أساس من التاريخ»[١٣٩].

ويعلق على هذه النظرية الدكتور عفيفي قائلاً: «وسواء قيل ان أصل التصوف الإسلامي هندي أو فارسي فإن السبب فيه راجع إلى تعصب لفكرة الآرية ضد السامية، وادعاء من جهة المتعصبين بأن العقلية السامية ليست أهلاً للفلسفة ولا للتصوف ولا للعلوم والفنون»[١٤٠] أي ان الأساس الذي تقوم عليه هذه النظرية هو ان البشر ليسوا على حد سواء من حيث قدراتهم العقلية الفطرية انما هذه القدرات ـ كما يزعمون ـ متفاوتة من جنس إلى آخر وهي نظرية تقوم على التعصب وتمس الكرامة البشرية.

وبعد هذا يرى د. عفيفي؛ ان التصوف لاحقاً و «ابتداء من القرن السادس الهجري دخل في دور فلسفي وصل إلى ذروته في تصوف أصحاب وحدة الوجود الذين استفادوا من نظريات التصوف القديم

ومصطلحاته وأضافوا إليها ما لم يخطر ببال القدماء»[١٤١] إلى جانب نظرية (الوحدة المطلقة) لابن سبعين[١٤٢] ذات المضامين المنطقية والفلسفية.

والآن نأتي إلى القسم الثالث من آراء الباحثين العرب وهو:

٣ ـ آراء المتأثرين بالاستشراق:

لدينا عدد من الباحثين العرب المعروفين تأثروا بالمستشرقين وأرجعوا التصوف إلى عوامل أجنبية وهم لا يمثلون إلا مساحة قليلة بين الباحثين العرب وفيما يأتي آراؤهم:

راي البير نصري نادر:

تأثر الدكتور نادر بوجهة النظر الاستشراقية التي تنكر العوامل والمصادر العربية الإسلامية في نشأة التصوف. وفي مقدمته لمجموعة نصوص صوفية جمعها، يستعرض الدكتور نادر مسألة نشأة التصوف معتمداً على كتاب نيكلسون (في التصوف الإسلامي وتاريخه). يقول نادر: «لقد كان اعتمادنا في المقدمة بنوع خاص، على كتاب نيكلسون «في التصوف الإسلامي وتاريخه» الذي ترجمه إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي (القاهرة، ١٩٤٧م) ولما كان هذا الكتاب عبارة عن عدة محاضرات وأبحاث نشرها المؤلف في مناسبات مختلفة، فقد حاولنا ان نستخلص منها جميعاً الأفكار التي توضح مذهب التصوف ولما كانت كل محاضرة أو كل بحث لنيكلسون قائماً بذاته وخاصاً بنقطة لا بموضوع معين، فقد انتقينا، عبر كل هذه الأبحاث من هنا وهناك، الآراء التي إذا ما نسق بعضها مع بعض أعطتنا فكرة واضحة عن التصوف الإسلامي. ووجدنا في هذا الكتاب القيم النظريات الكافية لذلك»[١٤٣]. ثم يستطرد الدكتور نادر «وهكذا لم يكن كتابنا بحثاً جديداً في التصوف، انما هو مجرد عرض

شامل منسق لمذهب التصوف))[١٤٤] إذن يعتمد الدكتور نادر القراءة الاستشراقية لتاريخ التصوف ويزيد عليها فإذا كانت آراء المستشرقين الذين أرجعوا التصوف إلى عوامل أجنبية تقتصر على ذكر أربعة مؤثرات كما مر بنا وهي: التأثير الهندي، والتأثير المسيحي، والتأثير الفارسي، والتأثير اليوناني فإن الدكتور نادر ينفرد بإضافة مؤثر أجنبي هو المصدر الصيني لا لشيء سوى لمجرد وجود مشابه بين التصوف الإسلامي والتصوف في الصين[١٤٥] وهي مشابهة تعم التصوفات كلها في العالم وفي التاريخ كما مر بنا من كلام د. محمد مصطفى حلمي.

راي د. إبراهيم هلال:

يعتمد د. هلال قراءة المستشرقين أيضاً كما هي الحال عند د. نادر التي سبقت الإشارة إليه فهو يرى: ان التصوف الإسلامي: ((راجع إلى انه قد تأثر في ذلك بفلسفات أجنبية عن الدين الإسلامي))[١٤٦].

ويقول: اننا نستطيع ان نرد التصوف ((كله إلى مصادر غير إسلامية))[١٤٧]، وحتى كلمة صوفي يرجعها إلى أصل أجنبي هو كلمة (سوفيا) اليونانية[١٤٨].

وكذلك الزهد شأنه شأن التصوف يقول هلال: ((واني أرى ان هذا الزهد الإسلامي لا يقل عن التصوف الإسلامي في غربته عن الإسلام))[١٤٩].

ويقرر النتيجة التي يراها د. هلال وهي؛ ان التصوف: ((في أصله وفي لفظه ومعناه ومتقدمه ومتأخره استيراد أجنبي وليس من الإسلام في شيء))[١٥٠] وهذا استشراق متطرف فاق به الدكتور هلال المستشرقين أنفسهم من الذين أرجعوا التصوف إلى مؤثرات أجنبية.

لقد استعرضنا فيما سبق آراء الباحثين العرب التي وقعت مصادرها تحت أيدينا وبحسب إمكاناتنا في البحث، وقد لاحظنا ان معظم الباحثين العرب يرون ان نشأة التصوف كانت نشأة إسلامية. وقد لجأنا إلى هذا

الاستعراض لكي نضع نظرية ابن خلدون في إطارها السليم في تاريخ النزعة الصوفية وتقويمها، التي سنعرضها في الفصل الثالث ضمن الإطار العام لنظريات نشأة التصوف وكانت منها نظرية ابن خلدون التي رأت نشأة التصوف كانت إسلامية لا أثر للمصادر الأجنبية فيها إلى جانب الاستعراض النقدي لنظريات المستشرقين التي ترجع التصوف إلى أصول ومصادر أجنبية شملت علم الكلام والفلسفة بهدف حرمان الحضارة العربية الإسلامية من إنتاجها النظري والروحي الأصيل من غير ان نهمل آراء المستشرقين المنصفين بهدف استكمال صورة نشأة التصوف لاسيما في المشرق أقصد العراق حصراً، في الكوفة والبصرة على وجه التحديد على الرغم مما يقال عن الشام ومصر وخراسان لكن النشأة الأولى كانت في الكوفة والبصرة ثم بغداد. أما خلاصة ما خرجنا به من رأي عن نشأة التصوف فلا يبتعد عن نظريات معظم الباحثين العرب القائلين بالأصل الإسلامي إلا ان فيها شيئاً من التخصيص والتركيز. وبذلك يكون هذا الفصل هو الأساس الذي تقوم عليه أي دراسة للتصوف كما درج الباحثون على ذلك.

حقيقة نشأة التصوف:

بما ان التصوف نزعة روحية دينية سايكولوجية فلابد له من أساس ديني يتخطى فيه النزعة العقلية الفلسفية، التصوف نزعة روحية ـ كما قلنا ـ يستمد اسمه من الدين الذي صدر عنه، ثم هو من الناحية المعرفية ذوق داخلي ووجداني ذاتي، فهل يمكن استعارة الذوق الوجداني وتعميمه أم هل يمكن استعارة ظاهرة روحية؟

ان المستشرقين وضعوا مسألة نشأة التصوف وضعاً خاطئاً حينما أرجعوه إلى عوامل أجنبية اختلفوا على أولوية هذه العوامل ولم يختلفوا على

أجنبيتها بحيث صار هم الباحثين العرب في أغلبهم الرد على القائلين بالمؤثرات الأجنبية من دون التعمق بتقديم بيان إيجابي تفصيلي عن نشأة التصوف التي كانت قطعاً نشأة داخلية ضمن المناخ العام وداخل الإطار العقيدي والاجتماعي للإسلام، استغرق قرنين من الزمان (الأول والثاني الهجريين) وفي نهاية القرنين أصبح المصطلح العنوان الدال على هذه الظاهرة الروحية وأعني به؛ التصوف يغلب على عنوان؛ الزهد. وما ان أشرفنا على نهاية القرن الهجري الثاني حتى أصبح مصطلح التصوف هو المقصود في التعريف عند معروف الكرخي بأنه: «الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق»[١٥١] بعد ان شغل الزهاد الصوفية بتعريف الزهد[١٥٢] كما هي الحال عند سفيان الثوري وعبد الله بن المبارك وعبد الواحد بن زيد وقبلهم جميعاً الحسن البصري (تـ ١١٠هـ/ ٧٢٨م). فما هي الأسس التي استقام عليها كل من الزهد والتصوف من وجهة نظر الباحث في المجتمع العربي الإسلامي؟ على رأس هذه الأسس: القرآن الكريم وزهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل الصفة ثم سنتوقف عند شخصيات تعد علامات فارقة في تطور الزهد إلى التصوف ولاسيما إغناء ظاهرة الزهد وإحالتها إلى تصوف مقنن يقوم على أسس وقواعد.

١ـ القرآن الكريم:

أ ـ القرآن الكريم والزهد

عالج كثير من الباحثين العرب صدور الزهد عن القرآن الكريم وقد أشرنا إلى ذلك في مواضعه مما سبق من فقرات وآثرنا ان نتوقف عنده هنا مستفيدين من جهود الباحثين الذين سبقونا ممن وقفنا على آرائهم ووضعناها في سياقها المعرفي:

يحفل القرآن الكريم بالكثير من الآيات التي تقلل من شأن الدنيا التي هي إلى زوال في مقابل شأن الآخرة التي هي في خلود وبقاء، والآيات كثيرة تنطق بذلك مما ليس بحاجة إلى كثير شرح وتفصيل. فمن الآيات التي تشير إلى فناء الدنيا وضرورة الزهد فيها، قوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَراً ثُمَّ يَكُونُ حُطَاماً وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إلا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (الحديد: ٢٠).

﴿إِنَّ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ ۝ أُولَئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾(يونس: ٧ ـ ٨).

﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى ۝ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۝ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ۝ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ۝ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (النازعات: ٣٧ ـ ٤١).

ويحذر القرآن من الميل في طبيعة الإنسان إلى شهوات الدنيا والذي يقتضي كبح الجماح وتزكية الطبيعة البشرية: قال سبحانه وتعالى:

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ۝ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ۝ بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۝ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (الأعلى: ١٤ـ١٧). وقال: ﴿كَلا بَلْ لا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ ۝ وَلا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ ۝ وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَمّاً ۝ وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبّاً جَمّاً﴾ (الفجر: ١٧ ـ ٢٠).

ويمتدح القرآن الكريم حال العباد المقبلين على الله تعالى في قوله تعالى: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: ١١٢).

﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّداً وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ ۞ تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَطَمَعاً وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (السجدة:١٥ ـ ١٦).

وحث القرآن على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها وحقر من شأن الحياة الدنيا في مقابل الحياة الأخرى التي هي دار القرار ودعا إلى ذكر الله ووعد المؤمنين بخير الآخرة الذي هو خير دائم وحثهم إلى صفات الورع والتقوى والعبادات.

﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾ (المزمل:٨).

﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾ (الأحزاب:٣٥).

اتد صور القرآن الكريم النار وعذابها لكي يلقي الرعب في قلوب الناس ولقد كان الرعب الذي نشأ نتيجة الخوف من عذاب الآخرة من أبرز العوامل في نشأة الزهد ولاسيما زهد الحسن البصري، ومن صور النار في الآخرة كما وردت في القرآن الكريم قوله تعالى:﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاداً ۞ لِلطَّاغِينَ مَآباً ۞ لابِثِينَ فِيهَا أَحْقَاباً ۞ لا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْداً وَلا شَرَاباً ۞ إلا حَمِيماً وَغَسَّاقاً ۞ جَزَاءً وِفَاقاً﴾ (النبأ:٢١ ـ ٢٦). وقال سبحانه وتعالى عن الظالمين: ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقاً﴾ (الكهف: من الآية٢٩). وقال أيضاً:﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ۞ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ۞ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ ۞ إِنَّهُ كَانَ لا يُؤْمِنُ بِاللهِ الْعَظِيمِ ۞ وَلا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ (الحاقة: ٣٠ ـ ٣٤).

تلك هي:

﴿نَارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ ۞ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ ۞ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ ۞ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ﴾ (الهمزة:٦ ـ ٩).

وفي ذم الدنيا والحث على الزهد فيها: قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ (آل عمران:١٤).

وفي القرآن الكريم وصف للجنة ونعيمها وملاذها الروحية كما ورد في قوله تعالى:

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۞ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة:٢٢ ـ ٢٣).

ب ـ القرآن الكريم والتصوف

يرجع المصطلح الصوفي بالأساس إلى القرآن الكريم الذي استمد التصوف منه كثير من الألفاظ والاصطلاحات في بناء جهازه المفاهيمي وذلك يتضح في صور متعددة شكلت هياكل المعرفة الصوفية:

تستند مجاهدة النفس في القرآن الكريم إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾(العنكبوت:٦٩).

أما المقامات الصوفية، فمذكورة كمصطلح عام، مثلما تخصص لذكر المقامات والأحوال ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ۞ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (النازعات:٤٠ ـ ٤١).

وحذر في قوله تعالى:﴿إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (يوسف:من الآية٥٣) من شوائب النفس وكدوراتها، ومن المقامات مقام التقوى الذي يمكن ان يكون مستنداً إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: من الآية١٣).

ومقام الزهد مستنداً إلى قوله تعالى:

﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى﴾ (النساء: من الآية٧٧)، والتفاني وقطع العلائق في قوله تعالى:

﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (الحشر: من الآية٩).

ومقام التوكل يستند عند الصوفية إلى قوله تعالى:

﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ (الطلاق: من الآية٣).

وقوله تعالى:

﴿وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (التوبة: من الآية٥١).

ومقام الشكر قام على قوله تعالى:

﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (إبراهيم: من الآية٧).

ومقام الصبر مستندة إلى الآية الكريمة القائلة:

﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إلا بِاللهِ﴾ (النحل: من الآية١٢٧).

وقوله تعالى:

﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة: من الآية١٥٥).

أما مقام الرضا فمذكور في قوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ (المائدة: من الآية١١٩).

ومقام الحياء يمكن ان يرد إلى قوله تعالى:

﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللهَ يَرَى﴾ (العلق:١٤).

وهناك مقام الفقر، يستند إلى قوله تعالى:

﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ لا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الأَرْضِ﴾ (البقرة: من الآية٢٧٣).

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاللهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ (محمد: من الآية٣٨).

وهناك مقام المحبة المتبادلة بين العبد والرب، المذكور في قوله

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة: من الآية ٥٤).

وتستند المعرفة الذوقية عند المتصوفة إلى آيات قرآنية كريمة مثل:

﴿وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾ (البقرة: من الآية ٢٨٢).

وقوله تعالى:

﴿فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾ (الكهف:٦٥).

أما الأحوال فهي كالمقامات مستندة إلى القرآن الكريم، ومنها حال الخوف الذي يستند إلى قوله تعالى:

﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَطَمَعاً﴾ (السجدة: من الآية١٦) وحال الرجاء الذي يستند إلى الآية القرآنية:

﴿مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لَآتٍ﴾ (العنكبوت: من الآية٥)، وحال الحزن الذي يستند إلى قوله تعالى:

﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ للهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ﴾ (فاطر: من الآية٣٤).

وأهم رياضات الصوفية، وهو الذكر يجد مصدره في القرآن الكريم ممثلاً بقوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللهَ ذِكْراً كَثِيراً﴾ (الأحزاب: ٤١). ومعنى الولاية (موالاة الله بالطاعات)، يستند إلى قوله تعالى:

﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (يونس:٦٢). نقول مع أبي الوفا التفتازاني: يطول الحديث «لو أردنا رد كل معنى من المعاني النفسية أو الأخلاقية التي يعبر عنها الصوفية بالأحوال والمقامات، إلى أصله من القرآن الكريم»[١٥٣]، وبهذه الكيفية عالج التفتازاني الزهد في القرآن الكريم والتصوف أيضاً معالجة تفصيلية[١٥٤]... لا مجال للإفاضة فيها هنا.

٢ ـ زهد النبي

كانت الحياة الروحية للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) معيناً وأساساً، انطلقت منه حركة الزهد سواء تمثلت بحياة الصحابة أم حياة التابعين أم من جاء بعدهم من الزهاد، ونستعرض هنا ما كان عليه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من زهد في حياته أو ما دعا إليه من زهد في أحاديثه الشريفة، إشارة لحياة التقشف التي يتحلى بها المؤمن:

أ ـ ((عن ابن عباس ان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يبيت الليالي المتتابعة طاوياً وأهله لا يجدون عشاء، قال؛ وكان عامة خبزهم الشعير))[١٥٥].

ب ـ ((أخبرنا محمد بن عبد الله ان أنس بن مالك حدثه ان فاطمة، (عليها السلام)، جاءت بكسرة خبز إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، قال: ما هذه الكسرة يا فاطمة؟ قالت: قرص خبزته فلم تطب نفسي حتى أتيتك بهذه الكسرة فقال:أما انه أول طعام دخل فم أبيك منذ ثلاثة أيام))[١٥٦].

ج ـ ((عن مسروق قال: بينما عائشة، تحدثني ذات يوم إذ بكت فقلت: ما يبكيك يا أم المؤمنين؟ قالت: ما ملأت بطني من طعام فشئت ان أبكي إلا بكيت، أذكر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وما كان فيه من الجهد))[١٥٧].

د ـ ((عن عائشة، قالت: ما شبع آل محمد غداء وعشاء من خبز الشعير ثلاثة أيام متتابعات حتى لحق بالله))[١٥٨].

هـ ـ ((وسئلت أم المؤمنين عائشة: ما كانت معيشتكم؟ قالت: الأسودان الماء والتمر))[١٥٩].

و ـ عن ((أسماء بنت يزيد ان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، توفي يوم توفي ودرعه مرهونة عند رجل من اليهود بوسق من شعير))[١٦٠].

ز ـ «عن المقدام بن معد يكرب عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، قال: ما ملأ آدمي وعاء شراً من بطن، حسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه»[١٦١].

ويظهر الزهد في الحديث الشريف:

ح ـ عن زيد بن ثابت قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول: «من كانت الدنيا همه، فرق الله أمره، وجعل فقره بين عينيه، ولم يأته من الدنيا إلا ما كتب له. ومن كانت الأخرى نيته، جمع الله أمره، وجعل غناه في قلبه، وأتته الدنيا راغمة»[١٦٢].

ط ـ «عن عبد الله، قال اضطجع النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على حصير: فأثر في جلده فقلت: بأبي وأمي، يا رسول الله لو كنت أذنتنا ففرشنا لك عليه شيئاً يقيك منه فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): ما أنا والدنيا انما انا والدنيا كراكب استظل تحت شجرة، ثم راح وتركها»[١٦٣].

ي ـ عن أبي هريرة «قال سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو يقول: الدنيا ملعونة، ملعون ما فيها، إلا ذكر الله وما والاه، أو عالماً أو متعلماً»[١٦٤].

ك ـ عن أبي هريرة؛ قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[١٦٥].

ل ـ «عن ابن عمر؛ قال: أخذ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ببعض جسدي فقال: يا عبد الله كن في الدنيا كأنك غريب. أو كأنك عابر سبيل وعد نفسك من أهل القبور»[١٦٦].

م ـ [عن معاذ بن جبل؛ قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «ألا أخبرك عن ملوك الجنة؟» قلت: بلى. قال: «رجل ضعيف، مستضعف، ذو طمرين، لا يؤبه له، لو أقسم على الله لأبره»][١٦٧].

ن ـ عن عبد الله بن أبي امامة الحارثي عن أبيه [قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) «البذاذة من الإيمان» قال: البذاذة القشافة. يعني التقشف][١٦٨].

س ـ عن أبي هريرة؛ [ان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «ما أحب ان أحداً عندي ذهباً فتأتي علي ثالثة وعندي منه شيء إلا شيء أرصده في قضاء دين»[١٦٩] ثالثة: يعني ليلة ثالثة.

ع ـ عن عمرو بن غيلان الثقفي؛ [قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «اللهم من آمن بي وصدقني، وعلم ان ما جئت به هو الحق من عندك، فاكثر ماله وولده وأطل عمره»][١٧٠].

ف ـ عن أبي هريرة؛ [قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «ليس الغني عن كثرة العرض. ولكن الغني غنى النفس»][١٧١].

ص ـ عن أبي هريرة؛ [قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد القطيفة وعبد الخميصة. ان أعطي رضي، وان لم يعط لم يف»][١٧٢].

ق ـ عن أبي هريرة؛ [قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «اللهم اجعل رزق آل محمد قوتاً»][١٧٣].

ر ـ عن أبي هريرة؛ [قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «انظروا إلى ما هو أسفل منكم. ولا تنظروا إلى من هو فوقكم. فإنه أجدر ان لا تزدروا نعمة الله»][١٧٤].

ش ـ عن النعمان بن بشير؛ [قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول: رأيت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يلتوي، في اليوم، من الجوع. ما يجد من الدقل ما يملأ به بطنه»][١٧٥].

٣ ـ أهل الصفة:

الأساس التاريخي بعد القرآن الكريم وزهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لنشأة الزهد والتصوف هو سيرة أهل الصفة، وقد وصفت مصادر التصوف أهل الصفة بأنهم أقدم الزهاد الذين ارتبطت حياتهم الصحابية مع حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

وقد ضاعت المصادر الرئيسة عنهم، مثل كتاب «تاريخ أهل الصفة» لأبي عبد الرحمن السلمي (ت سنة ٤١٢هـ / ١٠٢١م)، وكتاب «التحفة في الكلام على أهل الصفة» لتقي الدين السبكي[١٧٦] (ت سنة ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) وبقيت لنا فقرات هنا وهناك عن أهل الصفة مثل ترجمتهم في (حلية الأولياء) لأبي نعيم الاصبهاني (ت ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م) ومثل كتاب (الطبقات الكبرى) لابن سعد وغيرها التي أخبرتنا انهم قوم من الصحابة، يقول ابن سعد راوياً: «عن يزيد بن عبد الله بن قسيط قال: كان أهل الصفة ناساً من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، لا منازل لهم، فكانوا ينامون على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، في المسجد ويظلون فيه ما لهم مأوى غيره، فكان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، يدعوهم إليه بالليل إذا تعشى فيفرقهم على أصحابه وتتعشى طائفة منهم مع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). حتى جاء الله بالغنى»[١٧٧] ويقول أبو نعيم في (حلية الأولياء): «كان الرجل إذا قدم على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وكان له بالمدينة عريف نزل إليه، وإذا لم يكن له عريف نزل مع أصحاب الصفة»[١٧٨].

ومن أخبارهم التي رواها ابن سعد في طبقاته، قال: «حدثني محمد بن نعيم بن عبد الله المجمر عن أبيه قال: سمعت أبا هريرة يقول: رأيت ثلاثين رجلاً من أهل الصفة يصلون خلف رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)،

ليس عليهم أردية))[179]. ويروي ابن سعد ان آية قد نزلت في حق أهل الصفة ((عن ابن كعب القرظي في قوله، جل ثناؤه: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ﴾ (البقرة: من الآية٢٧٣)، قال: هم أصحاب الصفة وكانوا لا مساكن لهم بالمدينة ولا عشائر فحث الله عليهم الناس بالصدقة))[180]. ومن الروايات الأخرى عن فقرهم هذه الرواية: ((عن أبي هريرة قال: خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ليلة فقال: ادع لي أصحابي، يعني أهل الصفة، فجعلت اتبعهم رجلاً رجلاً فأوقظهم حتى جمعتهم فجئنا باب رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فاستأذنا فأذن لنا فوضع لنا صحفة فيها صنيع من شعير ووضع عليها يده وقال: خذوا باسم الله، فأكلنا منها ما شئنا، قال: ثم رفعنا أيدينا، وقد قال رسول الله (صلى الله عليه وآله)، حين وضعت الصحفة: والذي نفس محمد بيده ما أمسى في آل محمد طعام ليس شيئاً ترونه))[181].

ويذكر الكلاباذي بعد حديثه عن صفات المتصوفة وأحوالهم؛ ان ((هذه كلها أحوال أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله): فانهم كانوا غرباء فقراء مهاجرين أخرجوا من ديارهم وأحوالهم ووصفهم أبو هريرة وفضالة بن عبيد فقالا: يخرون من الجوع حتى تحسبهم الأعراب مجانين. وكان لباسهم الصوف حتى ان كان بعضهم يعرق فيه فيوجد منه ريح الضأن إذا أصابه المطر))[182] ومن هنا يتبين لنا حرص المتصوفة على ربط مسلكهم بأهل الصفة حتى ان صاحب حلية الأولياء يترجم لهم في صفحات طوال واصفاً إياهم: ((وهم قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شيء من العروض، وعصمهم من الافتتان بها عن الفروض، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء، كما جعل من تقدم ذكرهم أسوة للعارفين من الحكماء. لا يأوون إلى أهل ولا مال، ولا

يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا حال، لم يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا، ولم يفرحوا إلا بما أيدوا به من العقبى. كانت أفراحهم بمعبودهم ومليكهم وأحزانهم على فوت الاغتنام من أوقاتهم وأورادهم. هم الرجال الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، ولم يأسوا على ما فاتهم، ولم يفرحوا بما أتاهم»[١٨٣]. وواضح من كلام صاحب حلية الأولياء حرصه على ربط المتصوفة بأهل الصفة حين جعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء وهم الصوفية وأسوة للعارفين وهذا لقب من ألقاب الصوفية اشتهر فيما بعد.

وكان عدد أهل الصفة يزيد وينقص بحسب اختلاف الظروف والأحوال، يروي أبو نعيم: «وكان عدد قاطني الصفة يختلف على حسب اختلاف الأوقات والأحوال، فربما تفرق عنها وانتقص طارقوها من الغرباء والقادمين فيقل عددهم، وربما يجتمع فيها واردوها من الوراد والوفود فينضم إليهم فيكثرون، غير ان الظاهر من أحوالهم والمشهور من أخبارهم؛ غلبة الفقر عليهم، وإيثارهم القلة، واختيارهم لها. فلم يجتمع لهم ثوبان، ولا حضرهم من الأطعمة لونان»[١٨٤] وقد ترجم أبو نعيم لـ (٥١) صحابياً من أهل الصفة منهم أبو ذر الغفاري[١٨٥] وحذيفة بن اليمان[١٨٦] وعبد الله بن مسعود[١٨٧].

ومن رواية الاصبهاني أبو نعيم نزداد معرفة بفقر أهل الصفة فيروي عنهم قائلاً: «كان من أهل الصفة سبعون رجلاً ليس لواحد منهم رداء»[١٨٨] و «رأيت سبعين من أهل الصفة يصلون في ثوب»[١٨٩]، و «محمد بن سيرين قال: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا أمسى قسم ناساً من أهل الصفة بين ناس من أصحابه، فكان الرجل يذهب بالرجل، والرجل يذهب بالرجلين، والرجل يذهب بالثلاثة حتى ذكر عشرة. فكان سعد بن عبادة يرجع كل ليلة إلى أهله بثمانين منهم يعشيهم»[١٩٠]. لقد حرص المتصوفة كما رأينا من كلام الكلاباذي وأبي نعيم الاصبهاني على ربط

مسلك المتصوفة بأهل الصفة. ومن عوامل نشأة الزهد إلى جانب القرآن الكريم وزهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل الصفة العامل السياسي - الاجتماعي الممثل في:

٤ - الظروف السياسية - الاجتماعية

ان الفتن والحروب الدامية التي قامت ومنها الفتنة الكبرى التي أودت بحياة الخليفة الثالث الراشد عثمان بن عفان والحروب التي واجهت الخليفة الرابع الراشد علي بن أبي طالب (عليه السلام) والحوادث والصراعات الدموية في مأساة كربلاء والحرة ومكة ومظاهر الأبهة في الملك بعد الخلافة الراشدة، ومظاهر الترف ونسيان وصايا الإسلام وظاهرة التمزق والفرقة الفكرية داخل خيمة الإسلام، عوامل أدت إلى التزام عدد من المسلمين الزهد واعتزال الدنيا. ومن هذه الأسس التاريخية نشأت حركة الزهد بعد صدر الإسلام وتنامت حتى بلغت ذروتها في زهد الحسن البصري (ت ١١٠هـ/ ٧٢٨م) الذي يمثل ذروة الزهد في القرن الهجري الأول وبداية الزهد الصوفي في القرن الهجري الثاني فهو الحلقة الوسيطة بين الزهد في صدر الإسلام عند النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والصحابة وبين الزهد الذي تطور من حيث كونه رد فعل على إشاعة المظهر الارستقراطي وحياة الترف والبذخ وأبرز الزهاد، الحسن البصري.

٥ - تطور الزهد إلى تصوف:

أولا: الحسن البصري:

كما قلنا ان زهد الحسن البصري يمثل الحلقة الوسيطة التي ربطت زهد صدر الإسلام مع زهد الصوفي، تدل على ذلك أقواله التي يقارن فيها

بين ما كان عليه الحال في صدر الإسلام وبين ما آلت إليه الأمور في زمانه.

ان الزهد في حقيقته انما هو رد فعل على ابتعاد الناس عن المثل الإسلامية التي كان عليها الصحابة في صدر الإسلام الأول، يقول الحسن البصري: ((والله ما من الناس ـ من ـ أدرك القرن الأول وأصبح بين ظهرانيكم، إلا أصبح مغموماً وأمسى مغموماً))[١٩١] وقوله أيضاً: ((والله لقد أدركت سبعين بدرياً أكثر لباسهم الصوف، ولو رأيتموهم قلتم مجانين، ولو رأوا خياركم لقالوا ما لهؤلاء من خلاق، ولو رأوا شراركم لقالوا ما يؤمن هؤلاء بيوم الحساب))[١٩٢]، انها مقارنة توضح لنا السبب الرئيس لنشأة الزهد من حيث كونه رد فعل على إشاعة المظهر الارستقراطي فمثلما تطرف الناس في الإقبال على الدنيا أقبل ناس على الزهد هذا ما توضحه مقارنات الحسن البصري بين صدر الإسلام وبين ابتعاد الناس عن أمر الآخرة، يقول الحسن البصري: ((لقد أدركت أقواماً كانوا أأمر الناس بالمعروف وآخذهم به وأنهى الناس عن المنكر وأتركهم له، ولقد بقينا في أقوام أأمر الناس بالمعروف وأبعدهم منه، وأنهى الناس عن المنكر وأوقعهم فيه فكيف الحياة مع هؤلاء))[١٩٣] بهذه المقارنة بين درجة الابتعاد عما كان عليه الحال أيام الخلفاء الراشدين فعلى الرغم من الفتوحات وما جلبته من مصادر مادية كانوا يعيشون حياة زاهدة، يقول الحسن البصري: ((ذهب المعارف وبقيت المناكر، ومن بقي من المسلمين فهو مغموم))[١٩٤] أو قوله: ((أرى رجالاً ولا أرى عقولاً، أسمع أصواتاً ولا أرى أنيساً، أخصب السنة وأجدب قلوباً))[١٩٥]. لقد أضيف إلى الزهد الصادر عن الكتاب وعن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وعن حياة الصحابة عامل سياسي واجتماعي وهو رد الفعل على إشاعة المظهر الارستقراطي والإقبال على الدنيا وهي النقطة التي سيشير إليها ابن خلدون بوصفها من أسباب نشأة

التصوف. ولكن هذه المقارنات عند الحسن البصري أثارت لديه عاملاً نفسياً شكل دافعاً إلى التزام الزهد، «والواقع ان منشأ النزوع إلى التصوف هو ثورة الضمير على ما يصيب الإنسان من مظالم لا تقتصر على ما يصدر عن الآخرين وانما تنصب أولاً وقبل كل شيء على ظلم الإنسان نفسه وتقترن هذه الثورة برغبة في الكشف عن الله ـ تعالى ـ بأي وسيلة يقويها تصفية القلب من كل شاغل، وهذا الذي نلمسه في سيرة الحسن البصري وفي عبره وعظاته»[١٩٦]. ومن صور الزهد عند الحسن البصري أو أبرزها الخوف والحزن فقد اصطبغ زهده بهما، تدل على كثرة من أقواله، منها قوله: «والله يا ابن آدم لئن قرأت القرآن ثم آمنت به؛ ليطولن في الدنيا حزنك وليشتدن في الدنيا خوفك، وليكثرن في الدنيا بكاؤك»[١٩٧] ومن أقواله: «ان المؤمن يصبح حزيناً ويمسي حَزيناً ولا يسعه غير ذلك، لأنه بين مخافتين، بين ذنب قد مضى لا يدري ما الله يصنع فيه، وبين أجل قد بقي لا يدري ما يصيب به من المهالك»[١٩٨]، ومن الروايات التي يوردها صاحب «حلية الأولياء»: «ما رأيت أحداً أطول حزناً من الحسن وما رأيته قط إلا حسبته حديث عهد بمصيبة»[١٩٩] و «سمعت الحسن يحلف بالله الذي لا إله إلا هو ما يسع المؤمن في دينه إلا الحزن»[٢٠٠] ومن أقواله: «يحق لمن يعلم ان الموت وارده وان الساعة موعده، وان القيام بين يدي الله تعالى مشهده، ان يطول حزنه»[٢٠١] و «طول الحزن في الدنيا تلقيح العمل الصالح»[٢٠٢].

ومن أقواله في الزهد: «بئس الرفيقان الدرهم والدينار، لا ينفعانك حتى يفارقانك»[٢٠٣] وقوله: «ابن آدم انما أنت أيام، كلما ذهب يوم ذهب بعضك»[٢٠٤]. لقد اجتمع حول الحسن البصري خلق كثير من طالبي العلم والفقه في الدين والعبادة، وتحلق حوله مجموعة من التلاميذ أصبحوا فيما بعد من مشاهير زهاد الصوفية في القرن الثاني للهجرة منهم: مالك بن دينار (ت قبل

١٣١هـ/ ٧٤٨م)، وأيوب السختياني (ت ١٣١هـ/ ٧٤٨م) وفرقد السبخي (ت ١٣١هـ/ ٧٤٨م) وعبد الواحد بن زيد(ت١٧٧هـ/٧٩٣م) ومحمد بن واسع[٢٠٥].

يقول عبد الرحمن بدوي: كان الحسن البصري «يدعو إلى اعتزال السياسة كلها. وظل على تلك الحال من تجنب الخلفاء والولاة حتى كان عهد عمر بن عبد العزيز (سنة ٩٩هـ ـ ١٠١هـ/ ٧١٧م ـ ٧١٩م) أعدل خلفاء بني أمية وأشبه الخلفاء بعمر بن الخطاب فعدل عن سياسة تجنب الخلفاء، ويظهر ان عمر بن عبد العزيز هو نفسه الذي بدأ الاتصال به»[٢٠٦].

ويؤكد محمد جلال شرف حقيقة ان الحسن البصري مثل ذروة الزهد في القرن الأول وبداية الزهد الصوفي في القرن الثاني للهجرة قائلاً: «ان الحسن البصري هو أول من أنهج سبيل علم التصوف، وفتق الألسنة به»[٢٠٧].

ثانيا: الزهد الصوفي في القرن الهجري الثاني

تطور الزهد في القرن الثاني تطوراً نوعياً فلم يعد مجرد إيغال في أساليب الزهد مثل التقلل في المطعم والملبس والمأكل والنوم، وانما اتخذ معاني روحية عرفنا منها: الخوف والحزن مع زهد الحسن البصري الذي أدرك العقد الأول من هذا القرن، لكن التطور النوعي هو في ان هذا القرن شهد ميلاد المفاهيم الصوفية فقد نشأت فيه نظرية المحبة الإلهية عند رابعة العدوية (ت ١٧٠هـ/ ٧٨٦م) ونظرية الطريق الصوفي عند إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢هـ/ ٧٧٨م) وهما أشهر النظريات التي تميز بها التصوف المعطية له طابعه الروحي الديني فمن جهة تكون العلاقة بين العبد والله تعالى عند الصوفية قد تطورت من الخوف عند الحسن البصري إلى المحبة عند تلاميذه وعند رابعة العدوية أكثر من غيرها وكذلك نشأت نظرية (الطريق الصوفي) التي تعد من أبرز ميزات التصوف الذي في جوهره وسيلة هي (الطريق الصوفي) وغاية هي (المعرفة الصوفية) والحقيقة ان لفظ المعرفة

عند الصوفية قد ظهر في القرن الثاني وهو قرن تحول الزهد إلى تصوف وظهرت فيه كلمة صوفي، وقد اختتم هذا القرن بأن أصبح المصطلح عنوان النزعة الروحية ممثلاً في التصوف وليس الزهد وذلك يظهر في تعريف معروف الكرخي ـ كما أشرنا من قبل ـ للتصوف وهو المتوفى سنة (٢٠٠هـ/ ٨١٥م) قائلاً ـ كما مر بنا سابقاً ـ: «التصوف: الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق»، أي ان التصوف مع تطوره عن الزهد في القرن الهجري الثاني اقترن مع ظهور نظرية (المحبة الإلهية) عند رابعة العدوية وغيرها من الزهاد الصوفية والتي تعود في جوهرها إلى إبراهيم بن أدهم فضلاً عن ظهور مصطلح (العارف) الصوفي وقد اتخذت النزعة الروحية مع نهاية القرن الهجري الثاني من التصوف عنواناً والصوفي اسماً للزاهد، وجرى هذا قبل الاطلاع على فلسفات اليونان مما يوضح حقيقة ارتباط نشأة الزهد مع الدين الإسلامي نفسه وتطوره بوصفه رد فعل على المظهر الارستقراطي كما سبقني إلى ذلك الباحثون ومنهم الدكتور عفيفي واعتقد بتواضع ان علم التصوف كعلم الكلام قد نما ونشأ في ظل ظروف المجتمع العربي الإسلامي وصدوراً عن الدين الإسلامي. أما ما حدث من تطورات بعد ترجمة الفلسفة ومزج التصوف بالفلسفة عند من جاءوا فيما بعد فهو أمر لا يتصل بنشأة الزهد والتصوف انما يتصل بتطوره. وهكذا يتبين لنا النشوء التدريجي لظاهرة الزهد والتصوف تحت تأثير عاملين أولهما: الدين الإسلامي وثانيهما: الظروف الاجتماعية في المجتمع العربي الإسلامي. ويجدر تأكيد الفصل بين نشأة الزهد والتصوف وبين تطوره اللاحق فيما جاء من قرون لاحقة فالتصوف الإسلامي ليس وحدة الوجود التي لم تظهر إلا مع ابن عربي في القرن السادس الهجري وتطورت عند ابن سبعين إلى وحدة مطلقة، فلا يمكن منهجياً تجزئة التصوف وإرجاع

كل جزء إلى مؤثر أجنبي فهذا التصور منهجياً يخرج الظاهرة موضوع الدرس من ظروفها الموضوعية الاجتماعية ومن مصادرها الدينية الذاتية. ان النشوء التدريجي طوال القرنين الأول والثاني الهجريين يؤكد ان هذه الظاهرة الروحية ظاهرة ذاتية في المجتمع العربي الإسلامي وليست مستعارة ولا يمكن معرفياً استعارة الذوق، والتصوف ذوق روحي كما لا يمكن استعارة ظاهرة روحية، أو مناخها العام وللزيادة في التأكيد سأعطي أمثلة على كيفية تحول الزهد إلى تصوف في القرن الثاني للهجرة من خلال جهود إبراهيم بن أدهم في نظرية (الطريق الصوفي)، ورابعة العدوية في (المحبة الإلهية).

أ ـ إبراهيم بن أدهم:

ان نشأة نظرية الطريق الصوفي عند إبراهيم بن أدهم نلمسها في ترجمته الذاتية الواردة في مصادر التصوف الرئيسة فهو يعد من مشاهير الزهاد الصوفية في القرن الهجري الثاني، ان أبرز ما يلاحظ على تصوف إبراهيم بن أدهم هو نظريته في الطريق الصوفي فقد ذكر ابن عساكر في تاريخه ان إبراهيم بن أدهم تكلم في المقامات والأحوال[٢٠٨]، ومن أقوال إبراهيم بن أدهم وهو في الطريق الصوفي: «اعلم انك لا تنال درجة الصالحين، حتى تجوز ست عقبات: أولاهما: ان تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة والثانية: ان تغلق باب العز وتفتح باب الذل والثالثة: ان تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد والرابعة: ان تغلق باب النوم وتفتح باب السهر والخامسة: ان تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر والسادسة: ان تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت»[٢٠٩]. وكان لهذه النظرية في الطريق الصوفي المكونة من العقبات والأبواب وهي تقابل نظرية المقامات والأحوال عند غيره ولاسيما ان الأبواب تدل على أزواج متضادة في

السلوك كما هي الحال في الأحوال التي هي أزواج متضادة من الأحوال النفسية مثل: الخوف والرجاء، والأنس والوحشة. كان لهذه النظرية تأثيراتها، فقد نشأت طريقة أدهمية عرفت حتى القرن الرابع عشر الميلادي وقد بقيت زاوية الطريقة الأدهمية في بيت المقدس[٢١٠] حتى سنة ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م، كما ان أبا حامد الغزالي قد شيد كتابه (منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين) على أساس نظرية العقبات ولم يستعمل مصطلح المقامات ولكن العقبات هنا (سبع) عقبات بدلاً من (ست) كما وردت عند إبراهيم بن أدهم، وقد تأثر بنظرية العقبات ابن عجيبة الفاسي الحسني (ت ١٢٦٦هـ/ ١٨٤٩م) وهو من متصوفة المغرب[٢١١]. وهكذا وجدنا فكرة الطريق الصوفي التدرجي قد نشأت في القرن الهجري الثاني على يد إبراهيم بن أدهم، ثم تابعه فيها بقية الرهط من المتصوفة عامة. أما فكرة المحبة الإلهية فقد نشأت في القرن الهجري الثاني على يد رابعة العدوية وصوفية آخرين ـ كما ذكرنا ـ.

ب ـ رابعة العدوية:

يهمنا منها فكرتها في المحبة الإلهية، ومن أخبارها في الزهد انها خاطبت سفيان الثوري قائلة: «إنما أنت أيام معدودة، فإذا ذهب يوم ذهب بعضك»[٢١٢] وقد مر بنا هذا القول في أقوال الحسن البصري أيضاً، لقد ميزت فكرة المحبة الإلهية تصوف رابعة. وإليك أقوالها في المحبة الإلهية؛ يروي ابن خلكان (ت ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م) من أقوالها وأشعارها قائلاً: «وكانت إذا جن عليها الليل قامت إلى سطح لها ثم نادت: إلهي هدأت الأصوات وسكنت الحركات وخلا كل حبيب بحبيبه، وقد خلوت بك أيها المحبوب، فاجعل خلوتي منك في هذه الليلة عتقي من النار»[٢١٣]. أي انها تدعو الله تعالى بلغة الحب الإلهي. ومن أشعارها في المحبة:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي[٢١٤]

وقالت في ما يميز علاقة العبد المتصوف بالله عز وجل: «ما عبدته خوفاً من ناره ولا حباً لجنته فأكون كالأجير السوء بل عبدته حباً له وشوقاً إليه»[٢١٥]. وكانت تمتنع عن الزواج فقد خطبها «عبد الواحد بن زيد، مع علو شأنه، فهجرته أياماً حتى شفع له إليها إخوانه. فلما دخل عليها قالت له: يا شهواني أطلب شهوانية مثلك»[٢١٦]. يقول الدكتور كامل مصطفى الشيبي: «ان رابعة العدوية أشهر من اعتنق عقيدة الحب هذه»[٢١٧]. ولقد جاء في دائرة المعارف الإسلامية تأكيد هذا الطابع لحياة رابعة. تقول مرغريت سميث: «ونخلص من هذا إلى ان رابعة تختلف عن متقدمي الصوفية الذين كانوا مجرد زهاد ونساك، ذلك انها كانت صوفية بحق، يدفعها حب قوي دفاق... كما كانت من أوائل الصوفية الذين قالوا بالحب الخالص، الحب الذي لا تقيده رغبة سوى حب ذات الله وحده»[٢١٨] ويقول طه عبد الباقي سرور: «ان رابعة هي صاحبة هذه المدرسة ـ مدرسة الحب الإلهي ـ ومؤسستها في الإسلام»[٢١٩].

ومن أشعار رابعة العدوية في الحب الإلهي:

حبيب ليس يعدله حبيب ولا لسواه في قلبي نصيب
حبيب غاب عن بصري وشخصي ولكن في فؤادي ما يغيب[٢٢٠]

ومن أشعارها أيضاً:

أحبك حبين: حب الهوى وحبـاً لأنـك أهـل لذاكـا
فأما الذي هو حب الهوى فذكر شغلت به عن سواكـا
وأمـا الـذي أنـت أهـل له فكشفك للحجب حتى أراكا
فما الحمد في ذا وذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

ويعلق الدكتور كامل مصطفى الشيبي على هذه الأبيات قائلاً: يبدو عليها التأخر، ويرى انها تعود لذي النون المصري[٢٢١]. على أية حال فإن رابعة العدوية أشهر الصوفية في القرن الثاني ممن تناول فكرة الحب الإلهي وأبدع فيها، علماً ان من الصوفية من وقف عند فكرة المحبة الإلهية، فقد «سئل معروف عن المحبة، فقال: المحبة ليست من تعليم الخلق، انما هي من مواهب الحق وفضله»[٢٢٢].

ومن القائلين بالحب الإلهي «كهمس بن الحسن القيسي (ت ١٤٩هـ/ ٧٧٦م) فكان يقول في جوف الليل: «أراك ـ لعلها تراك ـ معذبي وأنت قرة عيني يا حبيب قلباه؟!»»[٢٢٣]، وقد لاحظ الدكتور عبد الرحمن بدوي وجود فكرة المحبة عند عبد الواحد بن زيد[٢٢٤]، وعند إبراهيم بن أدهم نجد مثل هذه الفكرة فقد كان يسمي الصوفية بـ «أهل المحبة» أو بـ «المحبين»[٢٢٥].

ج ـ فكرة المعرفة الصوفية في القرن الهجري الثاني:

إلى جانب نظرية الطريق الصوفي التي رأيناها عند إبراهيم بن أدهم وعقيدة الحب الإلهي عند رابعة العدوية، يجدر بنا الإشارة إلى مصطلح مهم في التصوف ظهر في القرن الثاني للهجرة وهو مصطلح (معرفة) الذي ظهر أيضاً عند الزهاد الصوفية. يقول عبد الله بن المبارك (ت ١٨٣هـ/ ٧٩٩ م) مؤكداً المعرفة بوصفها الغاية: «أهل الدنيا خرجوا من الدنيا قبل ان يتطعموا أطيب ما فيها، قيل له: وما أطيب ما فيها؟ قال المعرفة بالله عز وجل»[٢٢٦]، وهو أيضاً يعرف المعرفة بقوله: «المعرفة ان لا تعجب من شيء»[٢٢٧]. ومن الأقوال في المعرفة قول شقيق البلخي (ت ١٨١هـ/ ٧٩٧م): «من أراد ان يعرف معرفته بالله، فلينظر إلى ما وعد الله ووعده الناس، بأيهما قلبه أوثق»[٢٢٨]، ومن أقوال المتصوفة في المعرفة أيضاً: «ليس للعارف نعمة، وهو في كل نعمة[٢٢٩]، وقال الفضيل بن عياض (ت ١٨٧هـ/ ٨٠٢ م):

«أحق الناس بالرضا عن الله، أهل المعرفة بالله عز وجل»[٢٣٠].

وخلاصة القول ان الزهد قد تحول إلى تصوف في القرن الهجري الثاني حتى شكلت ثلاث نظريات عند المتصوفة أساس التصوف الإسلامي وهي: نظرية الطريق الصوفي، ونظرية الحب الإلهي، ومصطلح المعرفة الصوفية، فضلاً عن اسم الصوفي والتصوف قد ظهر في هذا القرن. والمفارقة ان هذا القرن قد عاش فيه معروف الكرخي الذي جعل المصطلح موضوع التعريف الدال على النزعة الروحية ليس الزهد وانما التصوف كما أكدنا من قبل. أما دور القرن الثالث فهو التنضيج والتطوير، وهكذا تطورت هذه النظريات وتبلورت في القرن الثالث على يد كثير من الصوفية وعلى رأسهم الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م) وأبي الحسين النوري(ت ٢٩٥هـ/٩٠٧م) والحارث المحاسبي(ت٢٤٣هـ/ ٨٥٧ م) لقد جرى ذلك كله نتيجة لتطور الزهد الأول الصادر عن الكتاب وعن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى الزهد الصوفي الذي استحال تصوفاً على يد مشاهير الصوفية في القرن الثاني عبر نشأة تدريجية ترجع إلى المصادر العقدية وإلى ظروف المجتمع العربي الإسلامي نفسه بعيداً عن التأثيرات الأجنبية التي ربما تظهر مع ظهور التصوف الفلسفي لاحقاً فقد امتزجت الفلسفة والتصوف لكن نشأة مفاهيم التصوف قد كانت في القرن الثاني للهجرة وفي المشرق تحديداً. إن نظرية ابن خلدون ـ كما سنرى ـ لا تخرج عما ذهب إليه معظم الباحثين العرب المعاصرين وهي ان التصوف نشأ نشأة إسلامية خالصة صادرة عن حياة الصحابة ونتيجة لظروف اجتماعيةاتسمت بتفشي الإقبال على الدنيا وهذا ما سنراه في فقرة نشأة التصوف في الفصل الثالث. بعدما نقدم في الفصل الثاني عرضاً للتصوف في المدرسة المغربية التي شكلت لاحقاً مصادر لابن خلدون في تحليله للتصوف وموقفه منه.

الهوامش:

---

[1] ـ ابن منظور (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د.ت، مادة (زهد)، ج٤، ص ١٨٠.

[2] ـ الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١م، ص٢٧٦.

[3] ـ انظر الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، دار الأندلس، بيروت، ط ١٩٨٢، ج١، ص٢٥٧.

[4] ـ ابن منظور، لسان العرب، مادة (زهد)، ج٤، ص ١٨٠.

[5] ـ القشيري، أبو القاسم عبد الكريم (ت ٤٦٥هـ)، الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الحليم محمود و د. محمود الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٢م، ج١، ص٣٦٧.

[6] ـ المصدر نفسه: ص٣٦٩.

[7] ـ المصدر نفسه وقول عبد الواحد بن زيد يذكرنا بالحديث الشريف «تعس عبد الدينار وعبد الدرهم...»، انظر: ابن ماجة (ت ٢٧٥هـ سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت، ص١٣٨٦.

[8] ـ المصدر نفسه.

[9] ـ القشيري، الرسالة: ج١، ص ٣٧١.

[10] ـ المصدر نفسه: ج١، ص٣٧٤.

[11] ـ السلمي، أبو عبد الرحمن (ت: ٤١٢هـ)، طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ص ١٠.

[12] ـ القشيري، الرسالة...، ج١، ص٣٦٧.

[13] ـ ينظر: ماسينيون، مادة زهد ضمن دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشنتناوي، إبراهيم زكي خورشيد، وعبد الحميد يونس، د. م، د. ت، م١٠، ص٤٥١.

[14] ـ فتاح، عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ص٣٥.

[15] ـ المصدر نفسه.

[16] ـ الجرجاني، علي بن محمد الشريف، التعريفات، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨م، ص١٠١ ـ ١٠٢.

[17] ـ ابن عربي، محيي الدين، رسالة في اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية، منشورة في ذيل، تعريفات الجرجاني، طبعة القاهرة، ١٩٣٨، ص٢٤٤.

[18] ـ الجرجاني، الشريف، التعريفات (مصدر سابق)، ص٥٢.

[19] ـ المصدر نفسه.

[20] ـ انظر: نيكلسون، رينولد، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ت: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٦هـ ١٩٤٧م، ص٢٨.

[21] ـ انظر: عفيفي، أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، د. ت، ص٣٩ ـ ٥٣.

[22] ـ انظر: بدوي، د. عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥، ص١٥ ـ ١٧.

[23] ـ انظر: نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، الصفحات:٣٧،٣٢،٣١،٣٠،٢٩،٢٨.

[24] ـ بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي... ، ص١٥.

[25] ـ القشيري، الرسالة القشيرية: ج٢، ص٥٥١.

[26] ـ انظر: نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٣٢ ـ ٣٤.

[27] ـ انظر: المصدر نفسه، ص٣٧ ـ ٣٨.

[28] ـ انظر: المصدر نفسه، ص٣١ ـ ٣٢.

[29] ـ انظر: الفصل الثالث، فقرة تعريف التصوف.

[30] ـ انظر: النشار، د. علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط٧، ١٩٧٨م، ج٣، ص٢٣ ـ ٢٧.

[31] ـ ينظر: النشار، د. علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٣، ص٣٠.

[32] ـ انظر: المصدر نفسه، ص٣١ ـ ٣٢.

[33] ـ انظر: المصدر نفسه، ص٣٢.

[34] ـ انظر: المصدر نفسه، ص٣٣.

[35] ـ ينظر: النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٣، ص٣٣ ـ ٣٤.

[36] ـ انظر: المصدر نفسه، ص٣٤ ـ ٣٥.

[37] ـ المصدر نفسه، ص٢٨.

[38] ـ التفتازاني، أبو الوفا، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م، ص٦٢ ـ ٦٣.

[39] ـ انظر: المصدر نفسه، ص٦٣، هامش (١١).

[40] ـ المصدر نفسه، ص٣٨.

[41] ـ انظر: المصدر نفسه، الصفحات: ٣٩، ٤٣، ٤٤، ٥٠.

[42] ـ التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٥.

[43] ـ المصدر نفسه.

[44] ـ المصدر نفسه، ص٢٧.

[45] ـ المصدر نفسه.

[46] ـ انظر: التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٧.

[47] ـ التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٩.

[48] ـ انظر: المصدر نفسه، ص٣٠، وانظر: جولدتسيهر، أجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلّق عليه د. محمد يوسف موسى و د. علي حسن عبد القادر والأستاذ عبد العزيز عبد الحق، دار الكتاب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ط٢، د. ت، ص١٥٩، ص١٦٠، ص١٦٣.

[49] ـ التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٣٢.

[50] ـ التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٣٢.

[51] ـ جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ص١٥٨.

[52] ـ التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٣٣.

[53] ـ المصدر نفسه، ص٣٤.

[54] ـ المصدر نفسه.

[55] ـ المصدر نفسه.

[56] ـ بدوي، د. عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص ٣١.

[57] ـ انظر: المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.

[58] ـ انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

[59] ـ انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥.

[60] ـ المصدر نفسه، ص ٣٦ وقارن البيروني، أبو الريحان: «تحقيق ما للهند من مقولة» نشرة ادوارد سخاو، ليبتسك، ١٩٢٥م، ص ٤٣.

[61] ـ بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي... ، ص ٣٨.

[62] ـ انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

[63] ـ انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٦ ـ ٤٧.

[64] ـ نيكلسون، رينولد، أ، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٧٢، وانظر للمؤلف نفسه: الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٧١هـ/١٩٥١م، ص ١١.

[65] ـ نقلاً عن فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص ٤١.

[66] ـ المصدر نفسه.

[67] ـ نقلاً عن المصدر نفسه، ص ٤٣، وانظر: بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص ٤٧.

[68] ـ انظر: بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص ٤٨ ـ ٤٩.

[69] ـ مبارك، د. زكي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المطبعة العصرية للطباعة والنشر، صيدا ـ بيروت، ت، ج ٢، ص ٣.

[70] ـ مبارك، د. زكي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج ٢، ص ٣.

[71] ـ المصدر نفسه، ص ٦.

[72] ـ نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٧٦، وانظر رأي لكرادي فو مطابق لرأي نيكلسون عند مدكور، د. إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨م، ص ٥٩.

[73] ـ بسيوني، د. إبراهيم، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ٣٨.

[74] ـ انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦، ٣٧، ٣٨.

[75] - المصدر نفسه، ص٨٨.

[76] - المصدر نفسه.

[77] - الشيبي، د. كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، ج١، ص٧ (مقدمة المؤلف).

[78] - المصدر نفسه.

[79] - المصدر نفسه، ص٣٧٨.

[80] - المصدر نفسه، ص٣٧٢.

[81] - المصدر نفسه، ص٣٧٢.

[82] - الشيبي، د. كامل مصطفى، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، مكتبة النهضة، بغداد، ط١، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م، ص٧٢.

[83] - حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م، ص٣٧.

[84] - ينظر المصدر نفسه، ص٣٧.

[85] - المصدر نفسه، ص٤١.

[86] - المصدر نفسه، ص٦٠.

[87] - ينظر المصدر نفسه، ص٤٦ - ٤٧.

[88] - المصدر نفسه، ص٢٦ - ٢٧.

[89] - حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، ص٢٨ فما بعد.

[90] - المصدر نفسه، ص٦٤.

[91] - المصدر نفسه.

[92] - فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص٣٦.

[93] - المصدر نفسه، ص٤١.

[94] - المصدر نفسه، ٣٩ - ٤٠.

[95] - انظر: المصدر نفسه، ص٣٥.

[96] - المصدر نفسه، ص٤٤.

[97] ـ المصدر نفسه، ص٤٧.

[98] ـ انظر: المصدر نفسه، ص٦٦ فما بعد.

[99] ـ جعفر، محمد كمال إبراهيم، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٠م، ص١١٢.

[100] ـ المصدر نفسه، ص١١١.

[101] ـ المصدر نفسه، ص١١٠.

[102] ـ انظر: شرف، محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م، ص٤٥ ـ ٤٦ ـ ٤٧.

[103] ـ المصدر نفسه، ص٦٩ ـ ٨٤.

[104] ـ انظر: محمود، د. عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٦٦م، ص جـ (مقدمة المؤلف).

[105] ـ انظر: محمود، عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ز ـ ح.

[106] ـ المصدر نفسه، ص د.

[107] ـ عياد، د. أحمد توفيق، التصوف الإسلامي، تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٠م، ص١٥.

[108] ـ المصدر نفسه، ص١٥ ـ ١٦.

[109] ـ المصدر نفسه، ص١٦.

[110] ـ انظر: عياد، التصوف الإسلامي... ، ص١٧.

[111] ـ عياد، التصوف الإسلامي... ، ص١٨.

[112] ـ المحمدي، عبد القادر موسى حمادي، مدرسة بغداد الصوفية، رسالة ماجستير (لم تنشر)، جامعة بغداد، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص٤.

[113] ـ المصدر نفسه، ص٨.

[114] ـ المصدر نفسه، ص٤.

[115] ـ المصدر نفسه، ص١٣.

[116] ـ المصدر نفسه، ص١٥.

[117] ـ المصدر نفسه، ص١٩.

[118] ـ المصدر نفسه، ص٢٠.

[119] ـ المصدر نفسه، ص٢٢ ـ ٢٣.

[120] ـ المصدر نفسه، ص٢٣ ـ ٢٤.

[121] ـ عفيفي، أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص٥٧.

[122] ـ المصدر نفسه، ص٥٦.

[123] ـ المصدر نفسه، ص٦٣.

[124] ـ المصدر نفسه.

[125] ـ المصدر نفسه، ص٦٨.

[126] ـ المصدر نفسه، ص٧٠ ـ ٧١.

[127] ـ المصدر نفسه، ص٧١.

[128] ـ المصدر نفسه.

[129] ـ المصدر نفسه، ص٧٢.

[130] ـ المصدر نفسه، ص٧٣ ـ ٧٤.

[131] ـ المصدر نفسه، ص٧٥.

[132] ـ انظر عن معنى النرفانا: جعفر، محمد كمال إبراهيم، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، ص٢٨٩، وحول نقاط الاختلاف الجوهرية بين النرفانا الهندية والغناء الصوفي الإسلامي انظر: ص٢٤٦.

[133] ـ عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص٧٧.

[134] ـ المصدر نفسه، ص٧٨.

[135] ـ المصدر نفسه، ص٥٤ ـ ٥٥.

[136] ـ المصدر نفسه، ص٥٥ ـ ٥٦.

[137] ـ عن معنى الفيدانتا: انظر: حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، ص ٣٥، هامش طويل للمؤلف.

[138] ـ عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص٥٨.

[139] ـ المصدر نفسه.

[140] ـ المصدر نفسه، ٥٩.

[141] ـ المصدر نفسه، ص٦٢.

[142] ـ ابن سبعين، عبد الحق: يد العارف، تحقيق وتقديم، جورج كتوره، دار الاندلس، بيروت، ط١، ١٩٧٨، ص٢٧ ـ ٣٢٤.

[143] ـ نادر، البير نصري، التصوف الإسلامي نصوص جمعها وقدم لها، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠م، ص٨ (المقدمة).

[144] ـ المصدر نفسه.

[145] ـ انظر: المصدر نفسه، ص٤٦ ـ ٤٧ (المقدمة).

[146] ـ هلال، د. إبراهيم، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط١، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ص٢.

[147] ـ المصدر نفسه، ص١٤.

[148] ـ انظر: المصدر نفسه، ص٢٦.

[149] ـ المصدر نفسه، ص٢٨.

[150] ـ المصدر نفسه، ص٣٢.

[151] ـ القشيري، الرسالة القشيرية، ج٢، ص٥٥٢.

[152] ـ راجع فقرة تعريف الزهد التي وردت سابقاً.

[153] ـ التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٤٢.

[154] ـ ينظر: المصدر نفسه، الصفحات: ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٦٣، ٦٤.

[155] ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، د. ت، م١، ص٤٠٠ لقد أفدنا من إحالة بدوي في كتابه تاريخ التصوف الإسلامي إلى طبقات ابن سعد وسنن ابن ماجة.

[156] ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى، م١، ص٤٠٠.

[157] ـ المصدر نفسه، ص٤٠٠ ـ ٤٠١.

[158] ـ المصدر نفسه، ص٤٠١.

[159] ـ المصدر نفسه، ٤٠٢.

[١٦٠] ـ المصدر نفسه، ص٤٠٨.

[١٦١] ـ المصدر نفسه، ص٤١٠.

[١٦٢] ـ ابن ماجة (ت ٢٧٥هـ)، سنن ابن ماجة، ج٢، ص١٣٧٥.

[١٦٣] ـ المصدر نفسه، ص١٣٧٦.

[١٦٤] ـ المصدر نفسه، ص١٣٧٧.

[١٦٥] ـ المصدر نفسه، ص١٣٧٨.

[١٦٦] ـ المصدر نفسه.

[١٦٧] ـ المصدر نفسه.

[١٦٨] ـ المصدر نفسه، ص١٣٧٩.

[١٦٩] ـ المصدر نفسه، ص١٣٨٤.

[١٧٠] ـ المصدر نفسه، ص١٣٨٥.

[١٧١] ـ المصدر نفسه، ص١٣٨٦.

[١٧٢] ـ المصدر نفسه.

[١٧٣] ـ المصدر نفسه، ص١٣٨٧.

[١٧٤] ـ المصدر نفسه.

[١٧٥] ـ المصدر نفسه، ص١٣٨٨.

[١٧٦] ـ بدوي، عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي... ، ص١٢٧.

[١٧٧] ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى، م١، ص٢٥٥.

[١٧٨] ـ الاصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت٤٣٠هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م، ج١، ص٣٣٩.

[١٧٩] ـ المصدر نفسه، م١، ص٢٥٥.

[١٨٠] ـ المصدر نفسه.

[١٨١] ـ المصدر نفسه، ص٢٥٦.

[١٨٢] ـ الكلاباذي، أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م، ص٣٠.

[183] ـ الاصبهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء، ج١، ص٣٣٧ ـ ٣٣٨.

[184] ـ المصدر نفسه، ص٣٤٠.

[185] ـ المصدر نفسه، ص٣٥٢ ـ ٣٥٣ وينظر طبقات ابن سعد، م١، ص٣٥٦.

[186] ـ الاصبهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء، ص٣٧٥ ـ ٣٧٦.

[187] ـ المصدر نفسه، ص٣٧٦، وينظر: ص٣٧٦ ـ ٣٨٥ لترى أسماء أخرى من أهل الصفة.

[188] ـ المصدر نفسه، ص٣٣٩.

[189] ـ المصدر نفسه، ص٣٤١.

[190] ـ المصدر نفسه.

[191] ـ الاصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠هـ)، حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ج٢، ص١٣٣.

[192] ـ المصدر نفسه، ص١٣٤.

[193] ـ المصدر نفسه، ص١٥٥.

[194] ـ المصدر نفسه، ص١٣٢.

[195] ـ المصدر نفسه، ص١٥٨.

[196] ـ ماسينيون، مادة (تصوف)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشنتناوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس، د. م، د. ت، م٥، ص٢٦٨.

[197] ـ الاصبهاني، حلية الأولياء، ص١٣٣ ـ ١٣٤.

[198] ـ المصدر نفسه، ص١٣٢.

[199] ـ المصدر نفسه، ص١٣٣.

[200] ـ المصدر نفسه.

[201] ـ المصدر نفسه.

[202] ـ المصدر نفسه.

[203] ـ المصدر نفسه، ص١٥٥.

[204] ـ المصدر نفسه، ص١٤٨.

[205] ـ ينظر بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي...، ص١٨٨ فما بعد.

[206] ـ المصدر نفسه، ص١٥٤ ـ ١٥٥.

[207] ـ شرف، محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي، ص٨٤.

[208] ـ ينظر: ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (ت ٥٧١هـ)، التاريخ الكبير، مطبعة روضة الشام، ١٣٣٠هـ، ج٢، ص١٧٣؛ وينظر: الرسالة القشيرية، ج١، ص٦٥ ـ ٦٦.

[209] ـ السلمي، أبو عبد الرحمن (ت ٤١٢هـ)، طبقات الصوفية، ص٣٨.

[210] ـ النص للويس ماسينيون في كتابه (نشأة المصطلح الفني الصوفي...) نقلاً عن: الزين، سميح عاطف، إبراهيم بن أدهم، دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص١٠٧.

[211] ـ ينظر: ابن عجيبة، أحمد بن محمود الفاسي الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم (ومعه الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الاسلية)، المطبعة الجمالية، مصر ١٣٣١هـ/ ١٩١٣م، ج١، ص١٢.

[212] ـ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، صفة الصفوة طبعة حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ج٤، ص١٨.

[213] ـ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م)، وفيات الأعيان، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د. ت، ج٢، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

[214] ـ المصدر نفسه، ص٢٨٦ ـ ٢٨٧.

[215] ـ ينظر: سميث، مرغريت، مادة (رابعة العدوية) ضمن دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشنتناوي،إبراهيم زكي خورشيد،عبد الحميد يونس،د. م،د.ت،م٩،ص ٤٤٠.

[216] ـ بدوي، عبد الرحمن، رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي، (دراسة ومجموعة نصوص حول رابعة العدوية)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. ت، ص١١١ ـ ١١٢.

[217] ـ الشيبي، د. كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، ج١، ص٣٢١.

[218] ـ سميث، مرغريت، دائرة المعارف الإسلامية، م٩، ص ٤٤٠.

[219] ـ سرور، طه عبد الباقي، رابعة العدوية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٨، ص٣٣.

[220] ـ بدوي، د. عبد الرحمن، رابعة العدوية....، ص ١٣٠.

[221] ـ ينظر: الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج١، ص٣٢٣، وينظر: ص٣٢٢.

[٢٢٢] ـ السلمي، طبقات الصوفية، ص٨٩.

[٢٢٣] ـ نقلاً عن الشيبي، الصلة... ، ج١، ص ٣٢٠.

[٢٢٤] ـ بدوي،د. عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي... ، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

[٢٢٥] ـ المصدر نفسه، ص٢٣٤ وينظر: أبو نعيم، الاصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ج٨، ص٢٥، ص٣٤، ص٣٥.

[٢٢٦] ـ ابن الجوزي، صفة الصفوة، الهند، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٦هـ، ج٤، ص ١١٤.

[٢٢٧] ـ الهجويري، أبو الحسن (ت ٤٦٧هـ)، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق د. اسعاد عبد الهادي قنديل، جزءان في مجلد واحد، مطبعة الأهرام التجارية، القاهرة، ١٣٩٥ هـ/ ١٩٧٥م، ص١٥٦.

[٢٢٨] ـ السلمي، طبقات الصوفية، ص٦٤.

[٢٢٩] ـ المصدر نفسه، ص٩٠.

[٢٣٠] ـ المصدر نفسه، ص١٠.

الفصل الثاني

التصوف عند فلاسفة المغرب

التمهيد:

لم يغفل ابن خلدون تطور التصوف ودواعي نضوجه، مع تقدم التاريخ الحضاري العربي الإسلامي ان كان ذلك شرقاً كما وجدناه في الفصل الأول أما غرباً فلم يكن عبد الرحمن، بعيداً عن موارد التصوف وهي تنتقل عن طريق الحجاج والزهاد، والعارفين منذ أيام ابن مسرة... وصولاً إلى عصر ابن خلدون، وعلاقة ذلك بمنطق التطور الحضاري، وكيف أفرز (الترف) والاهتمام الزائد بمظاهر الحياة المادية، ردود أفعال لدى المؤمنين من ذوي الإحساس المرهف، الذين وجدوا في (التصوف) ملاذهم الروحي، للخلاص من ذلك التوجه (المادي) فكانت قصة التصوف في المغرب العربي / الشمال الأفريقي، والأندلس، لا تنفصل عن منظور ابن خلدون العمراني. وهذا الفصل يوضح الصورة العامة والخلفية المباشرة للأنموذج الخلدوني من خلال التصوف عند فلاسفة المغرب منذ ابن مسرة حتى ابن سبعين والتي سنجد تأثيراتها عند ابن خلدون ولاسيما في نقده للتصوف الفلسفي ومذاهب وحدة الوجود والوحدة المطلقة.

١ ـ التصوف عند ابن مسرة:

نضج التصوف في القرن الثالث الهجري[1] على يد شخصيات مثل الجنيد بن محمد البغدادي وأبي الحسين النوري ومثل ذلك يقال عن علم الكلام ممثلاً لشخصيات كلامية مثل أبي الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام كما توضحت معالم الفلسفة العربية الإسلامية في القرن المذكور وريادة الكندي (ت ٢٥٢هـ/ ٨٦٦م) لها، كل ذلك تحقق في المشرق العربي وان الصوفية قد بلغت، هنا، صورتها النهائية هذه الصورة التي سادت، في آخر الأمر المغرب أيضاً[2] وقد توافق ان انتقلت هذه المجالات

الثلاثة، التصوف، علم الكلام، الفلسفة، في شخصية يكتنفها الغموض كشخصية محمد بن عبد الله بن مسرة (٢٦٩هـ ـ ٣١٩هـ/ ٨٨٢ ـ ٩٣١م) الذي تتكون عدته الثقافية من امشاج من التصوف والاعتزال والفلسفة، وحتى يومنا هذا لم يستطع الباحثون بيان كيفية اجتماع الاعتزال العقلاني الكلامي مع روحانية التصوف إلى جانب الاهتمام بمسائل الفلسفة.

وإذا كانت هذه المجالات الثلاثة لا يبدو اجتماعها في صورة متسقة إلا ان ذلك كان له فائدة تاريخية فقد انتقلت مع ابن مسرة هذه المجالات واتسع الاهتمام بها في الأندلس والمغرب العربي الإسلامي عامة وقد أعطت ثمارها فيما بعد في شخصيات مثل ابن عربي في مجال التصوف وابن باجه في مجال الفلسفة وابن حزم في مجال علم الكلام. ولكن لم يقدر للاعتزال ان يظهر ظهوراً ملحوظاً وان كانت قائمة المفكرين في الأندلس لا تخلو من معتزلة[٣] على رأي صاعد الأندلسي.

إن المعلومات المتناثرة والشحيحة لا تعطينا إمكانية كافية لرسم صورة متكاملة لشخصية محمد بن عبد الله بن مسرة العلمية سواء من حيث كونه متصوفاً أم متكلماً أم متفلسفاً ومع هذا نستطيع ان نرسم له صورة تقريبية من خلال جمع تلك المعلومات القليلة المتناثرة في المصادر القديمة والحديثة يقول ابن الفرضي (ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٢م) في (تاريخ العلماء) متحدثاً عن ابن مسرة بصورة إجمالية قائلاً:

«محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح: من أهل قرطبة، يكنى: أبا عبد الله سمع من أبيه، ومن محمد بن وضاح، والخشني. وخرج إلى المشرق في أواخر أيام الأمير عبد الله رحمه الله قال لي الخطاب بن مسلمة: اتهم بالزندقة فخرج فاراً، وتردد بالمشرق مدة، فاشتغل بملاقاة أهل الجدل، وأصحاب الكلام، والمعتزلة، فاختلفوا إليه وسمعوا منه، ثم ظهر الناس على

سوء معتقده. وفضح مذهبه فانقبض من له إدراك وعلم، وتمادى في صحبته آخرون غلب عليهم الجهل فدانوا بنحلته.

وكان يقول بالاستطاعة، وإنفاذ الوعيد، ويحرف التأويل في كثير من القرآن. وكان مع ذلك يدعي التكلم على تصحيح الأعمال، ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق في نحو من كلام ذي النون الاخميمي، وأبي يعقوب النهرجوري. وكان له لسان يصل به إلى تأليف الكلام، وتمويه الألفاظ، وإخفاء المعاني، وقد رد عليه جماعة من أهل المشرق منهم: أحمد بن محمد بن زياد الأعرابي، وأحمد بن محمد بن سالم التستري. ولأحمد بن خالد في الرد عليه صحيفة أخبرنا بها عنه أبو محمد الباجي. وقال ابن حارث: الناس في ابن مسرة فرقتان: فرقة تبلغ به مبلغ الإمامة في العلم والزهد، وفرقة تطعن عليه بالبدع لما ظهر من كلامه في الوعد والوعيد، وبخروجه عن العلوم المعلومة بأرض الأندلس الجارية على مذهب التقليد والتسليم»[٤].

نستنتج من نص ابن الفرضي ما يأتي:

١ ـ تأثر ابن مسرة بأبيه واتهامه بالزندقة مما يعني اشتغاله المبكر بالفلسفة.

٢ ـ اشتغاله بعلم الكلام وذهابه فيه مذهب أهل الاعتزال فكان يقول بالاستطاعة والوعد والوعيد وهو من أصول الاعتزال الخمسة.

٣ ـ اشتغاله بالتصوف فقد أظهر نسكاً وورعاً واهتم بتأويل القرآن تأويلاً رمزياً وتصحيح الأعمال ومحاسبة النفس على حقيقة الصدق متأثراً بكبار المتصوفة مثل ذي النون المصري والنهرجوري.

٤ ـ ان له شهرة وتأثير يدل عليهما اهتمام مخالفيه بالرد عليه ومن بينهم صوفية مشارقة مثل الأعرابي والتستري.

٥ ـ انه شخصية غير تقليدية في البيئة الأندلسية وقد أثارت الجدل فانقسم الناس فيه.

وسنقوم الآن بالحديث عن جوانب تفكير ابن مسرة المختلفة:

تصوفه:

مر بنا قبل سطور ان ابن مسرة ـ فيما قاله ابن الفرضي ـ كان يمارس التأويل الرمزي للقرآن، وقال الحميدي في جذوة المقتبس: ان له «تحقيق في غوامض إشارات الصوفية»[٥] وقد ورد في دائرة المعارف الإسلامية ان ابن مسرة، أول تأويلاً رمزياً كل عبارات القرآن التي إذا أخذت على حرفيتها كانت مناقضة لتعاليم ابن مسرة[٦]. ومر أيضاً، انه تكلم على مذهب الصوفية في تصحيح الأعمال ومحاسبة النفس على حقيقة الصدق متأثراً بآراء اثنين من كبار الصوفية هما ذوالنون المصري وأبويعقوب النهرجوري. وفيما ينقل مؤلف جذوة المقتبس ويؤيده الضبي في بغية الملتمس، ان ابن مسرة: «كان على طريقة من الزهد والعبادة بسق فيها»[٧].

لقد اعتزل ابن مسرة ومعه تلاميذه في جبل العروس بقرطبة مؤسسين ما يشبه الرباط الصوفي، وكان ابن مسرة يملك هذا المعتزل ـ يقول بالنثيا: «الذي لا شك فيه انه كانت لهذه الجماعة «طريقتها» وانها كانت تشبه الطرق الصوفية التي سار عليها ذو النون الاخميمي المصري والنهرجوري»[٨].

ويصف هنري كوربان هذه المدرسة بأنها «كانت أول مجتمع صوفي قام في الأندلس»[٩]. ويذكر إحسان عباس قائمة طويلة تتضمن أسماء (١٤) تلميذاً من تلاميذ ابن مسرة، منهم: أيوب بن سليمان الطليطلي (ت ٣٤٣هـ)، والياس بن يوسف الطليطلي (ت ٣٢١هـ)، وخليل عبد الملك (ت ٣٢٣هـ)، وأحمد بن وليد (ت ٣٧٦هـ)، ورشيد بن فتح الدجاج (ت ٣٨٦هـ)، وأبان بن عثمان (ت ٣٧٧هـ)، وعبد العزيز حكم الأموي (ت ٣٨٧هـ)[١٠].

لقد تناول الباحثون بالدرس والتحليل تصوف ابن مسرة في حدود المادة المتوفرة واستخلصوا نتائجها، تقول د. فضيلة عباس مطلك متحدثة عن آراء ابن مسرة الصوفية في الفصل النافع الذي كتبته عنه في رسالتها للدكتوراه: «ان عملية الاتحاد التي يقول بها وهي اتحاد العقل الفعال بالعقل المنفعل هذه غاية الإنسان، وهو الحصول على السعادة القصوى بهذا الاتحاد وهذا هو سبيل المعرفة الصوفية ويجيء هذا ـ حسب رأيه ـ من محاسبة الضمير محاسبة يومية وتصفية النفس وتطهيرها وإخلاص النية ونقائها من خلال ممارسة الأعمال الخيرة للارتقاء نحو الكمال الذي كان يعتقد ان الإنسان قادر على ان يصل إليه وحده عبر المقامات الصوفية... من هذا يمكن ان نفهم ان هذه التعاليم دفعته إلى ان يؤول القرآن تأويلاً رمزياً. ان هذا الطريق الذي سلكه ابن مسرة حسب اعتقاده وكما ثبت من أقواله يوصله إلى رؤية الله وهذه هي الغاية التي يطلبها»[١١].

وعن دور ابن مسرة الصوفي والثقافي، تقول د. فضيلة: «بدأ التصوف في الأندلس في الحقبة التي نشأ فيها ابن مسرة حيث يمكن الاستدلال على ذلك من خلال الأعلام الذي أخذ عنهم ابن مسرة كابن وضاح والخشني وغيرهم من الزهاد والورعين، (لكن الفلسفة بدأت بابن مسرة) والجديد في ان ابن مسرة أسس التنظيم الجماعي للمجموعات الصغيرة التي نظمها في صومعته (جبل العروس بالقرب من قرطبة) وفق نظام تربوي سارت عليه المدارس والحلقات الصوفية تحت إدارة المعلمين، استكملت فيهم الرياضات الروحية وحازوا على معرفة واسعة في شتى العلوم»[١٢].

مؤلفات ابن مسرة:

لم تصل إلينا مؤلفات الرجل مما حال دون معرفة آرائه معرفة مباشرة في حين ان مؤلفات ابن ماجة والآخرين قد وصل إلينا بعضها أو معظمها

على أية حال فإن المصادر قد ذكرت ان الرجل كان لا يحبذ إشاعة مؤلفاته بين الناس وكان كثير التدقيق بها. وهي طريقة عرفت عند المتصوفة الذين كانوا يفضلون الأخذ عن الشيخ والسلوك الزهدي العملي على التأليف.

يقول ابن الابار في كلامه عن أحد تلاميذ ابن مسرة واسمه حي بن عبد الملك وهو من أهل قرطبة: «صحب محمد بن مسرة الجبلي قديماً. وكان قريب الجوار منه يسكن معه الأيام الكثيرة في متعبده في الجبل. وينصرف ثم يعود، ولما وضع ابن مسرة كتاب التبصرة ولم يكن يخرج كتاباً حتى يتعقبه حولاً كاملاً. احتال حي فيه حتى خرج إليه دون أذنه ورأيه، فأنتسخه ثم صرف الأصل، وأتى بالنسخة إلى ابن مسرة فأراه إياها وقال له: تعرف هذا الكتاب؟ فلما تصفحه قال له: لا نفعك الله به. ولم يخرج كتاب التبصرة بعد ذلك إلى أحد»[13].

ويجمل هنري كوربان الحديث عن مؤلفات ابن مسرة التي يحصرها في كتابين قائلاً: «ومما يدعو إلى الأسف حقاً ان نذكر اسم اثنين من مؤلفاته على وجه التأكيد: «كتاب التبصرة» الذي يحتوي بدون شك على مفتاح مذهبه الباطني و «كتاب الحروف» وهو يبحث في ذلك الجبر الصوفي... انتقلت هذه الكتب من يد إلى يد وأثارت حفيظة الفقهاء، إلا انها سلمت من معارضتهم وتسربت إلى المشرق حيث تصدى اثنان من المتصوفين المحافظين لنقضها وتسفيه ما جاء فيها، ولكن يبدو ان القضية لم تصل إلى دواوين القضاء ولم يصدر أمر بإحراق كتب ابن مسرة، على الأقل أثناء حياته»[14]. ولكن الحقيقة ان أمراً بإحراق كتب ابن مسرة قد صدر بعد وفاته من أحد القضاة وصحب ذلك حملة قضائية ضد أصحاب ابن مسرة، يقول النباهي في تاريخ قضاة الأندلس: «واعتنى القاضي ابن

زرب بطلب أصحاب ابن مسرة، والكشف عنهم، واستتابة من علم انه يعتقد مذهبهم، وأظهر للناس كتاباً حسناً وضعه في الرد على ابن مسرة، قرئ عليه وأخذ عنه. وكان سنة ٣٥٠هـ/ ٩٦١م استتاب جملة جيء بهم إليه من اتباع ابن مسرة، ثم خرج إلى جانب المسجد الشرقي، وقعد هناك، فأحرق بين يديه ما وجد عندهم من كتبه وأوضاعه، وهم ينظرون إليه في سائر الحاضرين[١٥]. هذا النص يؤكد استمرارية تأثير ابن مسرة بعد وفاته.

لقد كان لآراء ابن مسرة تأثيرها اللاحق يقول كوربان: ان الشهادة القاطعة على فعل الفكر الصوفي عند ابن مسرة في صلب الصوفية في الأندلس تظهر في التأثير البين الذي قامت به مدرسة الميرية[١٦] ـ مدرسة ابن مسرة ـ بعد موت إسماعيل الرعيني ـ أحد أشهر تلامذة ابن مسرة ـ في مطلع القرن السادس للهجرة (الثاني عشر للميلاد) وفي أوج سيطرة المرابطين. غدت «الميرية» عاصمة الفكر الصوفي في الأندلس. وقد سن أبو العباس ابن العارف ـ أحد الصوفيين الأندلسيين ـ طريقة جديدة للحياة الروحية تستند إلى الحكمة الإلهية عند ابن مسرة. وقام ثلاثة من تلاميذه بنشر هذه الطريقة هم (أبو بكر الملوركيني) في غرناطة و (ابن برجان) الذي سيقترن اسمه باسم ابن عربي وهو أحد الذين يوجه ابن خلدون نقده إليهم ـ في اشبيلية (ولكنه نفي إلى مراكش بصحبة ابن العارف، وماتا كلاهما في حدود العام ٥٣٦هـ/ ١١٤١م و (ابن قسي) الذي نظم المستجيبين لمدرسة ابن مسرة في «الغارب» في جنوب البرتغال (= الأندلس) على شكل فرق دينية يدعى أعضائها على غرار المتصوفين بالمريدين، وولد ابن عربي بعد موت (ابن قسي) بأربعة عشر عاماً (سنة ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م) وألف كتاباً ضخماً شرح فيه المؤلف الوحيد الذي وصلنا عن ابن قسي (وهو شرح حكمي - إلهي ـ صوفي للأمر الذي تلقاه موسى أمام الجبل: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ

بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً﴾ (طه: من الآية١٢)[١٧]. ويقول بالنثيا عن أقوى تأثيرات ابن مسرة اللاحقة بعد وفاته وهو الذي ظهر في تصوف محي الدين «وممن أخذ ببعض آراء ابن مسرة محيي الدين بن عربي، وعن طريقه انتقلت هذه الآراء إلى المشرق»[١٨]. وورد في دائرة المعارف الإسلامية بدأ التصوف في الأندلس مع ابن مسرة وبتأثيره أسست المدارس والجماعات الصوفية وفي إحدى تلك المدارس الصوفية التي كان لا يزال مذهب ابن مسرة الكلامي مسيطراً عليها، تعلم محي الدين بن عربي الحكيم الإلهي الأكبر لمرسيه[١٩].

أما الآراء الفلسفية والكلامية لابن مسرة فيذكر صاعد الأندلسي في طبقاته في معرض كلامه عن امبادوقليس الذي يسميه «بندقليش»: «كان محمد بن عبد الله بن مسرة الجبلي الباطني» من أهل قرطبة كلفاً بفلسفته دؤوباً على دراستها وكان أول من ذهب إلى الجمع بين معاني صفات الله تعالى وانها كلها تؤدي إلى شيء واحد وانه ان وصف بالعلم والجودة والقدرة فليس هو ذا معان متمايزة تختص بهذه الأسماء المختلفة بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكثر بوجه ما أصلاً بخلاف سائر الموجودات فإن الوحدانيات العالمية معرضة للتكثير أما بأجزائها وأما بمعانيها وأما بنظائرها «وذات الباري» تعالى متعالية عن هذا كله وإلى هذا المذهب في الصفات ذهب «أبو الهذيل»[٢٠].

ويقول ابن حزم الأندلسي: «وكان محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح الأندلسي يوافق المعتزلة في القدر وكان يقول ان علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان»[٢١] ثم ذكر ابن حزم ما أحدثه إسماعيل الرعيني ـ من تلامذة ابن مسرة كما ذكرنا ـ من آراء منها ان الأجساد لا تبعث أبداً التي ليس في كتب ابن مسرة التي اطلع عليها ابن حزم دليل عليها[٢٢].

يقول بروكلمان عن دور ابن مسرة في إشاعة الاهتمام بالفلسفة: انما «يرجع الفضل في إثارة اهتمام الأندلسيين بمسائل الفلسفة إلى ابن مسرة القرطبي... ولا يزال من المتعذر علينا ان نقرر كيف وصلت إلى علمه الميتافيزيقية ـ الميتافيزيقا ـ المنسوبة إلى امبيذقليس، والملقحة بالافلاطونية الجديدة»[٢٣].

ويتفق بالنثيا و د. إحسان عباس في حديثهما عن آراء ابن مسرة الفلسفية: قد أبرز مذهب ابن مسرة نظرية ثانوية موجودة في تاسوعات افلوطين وهي القول بوجود مادة روحانية يشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية. وعدت هذه المادة أول صورة برزت.

للعالم العقلي الذي يتألف من الجواهر الخمسة الروحانية وقد دافع ابن مسرة عن هذا المذهب تحت ستار إسلامي من آراء المعتزلة والباطنية[٢٤].

لقد كان ابن مسرة بآرائه الفلسفية والصوفية والكلامية مثار جدل في المشرق والمغرب فقد أثيرت حوله «بعض الخصومات الجدلية في المشرق والأندلس فممن ألف في الرد عليه من المشرقيين: أحمد بن محمد بن زياد الأعرابي وأحمد بن محمد بن سالم التستري، وممن رد عليه من الأندلسيين ابن أبيض، وقد جمع في الرد عليه كتاباً كبيراً حفيلاً أكثر فيه الحديث والشواهد. وللزبيدي أيضاً كتاب في الرد عليه وللقاضي ابن زرب كتاب آخر قرئ عليه وأخذ عنه عدة مرات بقرطبة. ولم يقتصر تأثيره على تلامذته الذين لقوه، منهم طريف الروطي وأضحى بن سعيد وكانا من أهل الزهد وقد ألف بعضهم كتاباً في أخباره وأخبار أصحابه ينقل منه ابن الابار في تكملته»[٢٥].

وأخيراً مات «ابن مسرة في قرطبة سنة ٣١٩هـ/ ٩٣١م، وشيع إلى قبره باحترام من خصومه وإجلال من اتباعه»[٢٦] وبهذا نجد ان منشأ التوجه

الصوفي ـ الفلسفي ـ الكلامي، في المغرب الإسلامي قد تحدد بابن مسرة، بعده، حلقة الاتصال بين المشرق العربي الإسلامي والمغرب[٢٧].

٢ ـ التصوف عند ابن باجه:

كتب أحد تلامذة ابن باجه وهو أبو الحسين علي الغرناطي، في مقدمة المصنف الذي جمع فيه رسائل معلمه، ان هذا الأخير، كان أول من جعل تعلم الفلاسفة الشرقيين في الإسلام، يينع ويعطي ثماره الحقة، ولكننا ـ يقول هنري كوربان ـ إذا ما فكرنا بابن مسرة، وبما كان من أمره في هذا المجال، لوجدنا في هذا المديح بعض المغالاة[٢٨]. والحقيقة ليس فيما قاله الغرناطي تلميذ ابن باجه مغالاة، لأن ابن مسرة قد مثل ثقافة مختلطة الامشاج فهي مزيج من علم الكلام والفلسفة والتصوف العملي في حين ان الفلسفة في المشرق توضحت استقلاليتها عن علم الكلام وعن التصوف العملي. وأصبح للفلسفة تقاليدها الخالصة والمتأصلة في التأليف عند الفلاسفة المشرقيين، وقد مثل ابن باجه مثيلاً للفلاسفة الشرقيين في التأليف الفلسفي الخالص بغض النظر عن أسلوبه الشخصي أو بغض النظر عن الخصائص الشخصية لأسلوب ابن باجه في التأليف الفلسفي.

يقول ماجد فخري الذي حقق (رسائل ابن باجه الإلهية) في حديث عن أهمية ابن باجه الفلسفية: يجمع المؤرخون للحياة العقلية في الأندلس على ان أبا بكر بن الصائغ استهل مرحلة التأليف الفلسفي الأصيل في الأندلس، وقد شهد لابن باجه بالفضل أبو بكر بن طفيل وهو من كبار فلاسفة الجيل الثاني من الأندلسيين[٢٩]، وفي تاريخه للفلسفة الإسلامية كتب ماجد فخري: «ان أول علم من أعلام الفلسفة الأندلسية هو أبو بكر محمد بن الصائغ، المعروف بابن باجه أو باجّه... ولد هذا الفيلسوف في سرقسطة وانتقل بعدها إلى أشبيلية فغرناطة، وتوفي مسموماً سنة ٥٥٣هـ/ ١١٣٨م

ولسنا نعلم عن حياته إلى جانب هذه التفاصيل القليلة، شيئاً يذكر»[٣٠].

وسأتطرق إلى شيء من حياة الفيلسوف الدال على معاناة الفيلسوف، والتي أجد بتواضع انها كانت واحدة من أهم العوامل إلى جانب عوامل أخرى، التي أوحت لابن باجه الصوفي بفكرة (المتوحد) التي تشكل موضوعاً لأهم مؤلفات ابن باجه، أعني: تدبير التوحد).

يقول ابن أبي أصيبعة واصفاً ابن باجه وحياته بـ: «علامة وقته وأوحد زمانه، وبلي بمحن كثيرة وشناعات من العوام، وقصدوا هلاكه مرات وسلمه الله منهم، وكان متميزاً في العربية والأدب، حافظاً للقرآن»[٣١].

ويؤكد دي بور هذه الحياة الحزينة للفيلسوف قائلاً: يروى «انه مات مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له، ولم تكن حياته على قصرها، حياة سعيدة ـ وهو نفسه يحدثنا ـ بذلك ـ وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة، ولعل ما أثقل قلبه، إلى جانب الفاقة، انه كان في وحشة ووحدة عقلية. وما خلص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على انه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته»[٣٢] انه إذن الغريب. ان ابن باجه كان يعيش وحشة ووحدة عقلية كتلك الوحشة والوحدة التي يكابدها المتوحد كما يخبرنا ابن باجة في كتابه (تدبير المتوحد) وفكرة المتوحد هي فكرة صوفية فلسفية[٣٣]، وتكشف عن حال الغربة، بين ناسه وعصره!.

وقبل ان نتطرق لكل ما هو صوفي سواء أكان نظرياً أم نقدياً للتصوف العملي، عند ابن باجه أذكر هذا النص لابن خاقان الذي كان من خصوم ابن باجه، يقول ابن خاقان في كتابه: قلائد العقيان واصفاً ابن باجه: بـ«هو رمد جفن الدين، وكمد نفوس المهتدين، اشتهر سخفاً وجنوناً وهجر مفروضاً ومسنوناً فما يتشرع، ولا يأخذ في غير الأضاليل...»[٣٤]. ان ما قاله ابن خاقان وهو معاصر لابن باجه يدل على حدة الخصومة وعدوانيتها التي

كانت بين الفيلسوف وحاسديه وان الخلاف بيّن بين ما قاله ابن أبي أصيبعة وبين ما قاله ابن خاقان.

ولنقف عند فكرة المتوحد، التي هي في صميمها فكرة صوفية فلسفية أوحت بها عوامل عديدة، فالمتوحد إنسان روحاني خالص في مقابل الجسماني يقول ابن باجه: «والمتوحد الظاهر من أمره انه يجب عليه ان لا يصحب الجسماني ولا من غايته الروحانية المشوبة بجسمية، بل انما يجب عليه ان يصحب أهل العلوم. ولكن أهل العلوم يقلون في بعض السير ويكثرون في بعض، حتى يبلغ في بعضها ان يعدموا، ولذلك يكون المتوحد واجباً عليه في بعض السير ان يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه فلا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورة، أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم، ان كانت موجودة»[٣٥].

هذه صورة فلسفية لعزلة المتوحد تقرب تماماً من الاغتراب الصوفي وهي مثال على التصوف النظري الذي يصل فيه المتوحد إلى السعادة الروحية عن طريق التأمل من خلال دراسة الفلسفة. وانظر إلى الصورة الاشراقية للمتوحد التي يرسمها ابن باجه قائلاً: «وإذن فلا جسماني واحد سعيد، وكل سعيد فهو روحاني صرف، إلا انه كما يجب على الروحاني ان يفعل بعض الأفعال الجسمية، لكن ليس لذاتها. ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها، كذلك الفيلسوف يجب ان يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها. وبالجسمانية هو الإنسان موجود، وبالروحانية هو أشرف، وبالعقلية هو إلهي فاضل. فذو الحكمة ضرورة فاضل إلهي»[٣٦].

يقول ماجد فخري: «ان المراحل الأخيرة في ترقي الإنسان الفكري والروحي كما أشار ـ ابن باجه ـ في تدبير المتوحد ليست إنسانية بالكلية،

وانما يتم استكمال هذه النعمة بنور ينفثه الله في صدور من يختارهم، وهو شبيه بالنور الذي يصفه الغزالي بأنه «مفتاح أكثر المعارف»[٣٧]. ان المتوحد يمثل عزلة صوفية فلسفية للإنسان الكامل بالمعنى الواسع لكلمة صوفي التي تشمل نوعي التصوف: النظري والعملي فحسب مقاييس التصوف النظري هي فكرة صوفية تقابل تماماً فكرة غربة الصوفي وهو ما سيذكره ابن باجه، فالأمر ليس كما يقول د. جميل صليبا: ان المقصود «بالمتوحد الإنسان الكامل الذي يتبع عقله، ويسيطر على غرائزه وشهواته فالمتوحد ليس إذن زاهداً ولا متصوفاً، وانما هو فيلسوف يحيا حياة عقلية محضة»[٣٨]. والحقيقة ان الإنسان الكامل هي فكرة صوفية نمت وترعرعت لاحقاً عند المتصوفة، أمثال عبد الكريم الجيلي صاحب كتاب «الإنسان الكامل» وغيره من الصوفية. إن اعتماد العقل البشري على الاشراق الإلهي في مراحله العليا هو شاهد على نزوع ابن باجه نحو الصوفية التي استمر مع ذلك في التنكر لها. وكما فعل بعده ابن طفيل، وجد ان هذا العون الإلهي مقصور على الفلاسفة[٣٩]، انه شكل للتصوف النظري «فغرض التفكير الفلسفي عنده: انه اتصال أو اتحاد بالعقل الفعال»[٤٠] وهذه هي صورة التصوف النظري عند الفارابي وابن سينا وسائر الفلاسفة من أصحاب فكرة الاتصال بالعقل الفعال.

ان ابن باجه يعقد مقارنة صريحة بين صورة المتوحد وصورة الغرباء عند الصوفية، يقول ابن باجه: «وكأن السعداء ان أمكن وجودهم في هذه المدن ـ فإنما يكون لهم سعادة المفرد وصواب التدبير انما يكون تدبير المفرد وسواء كان المفرد واحداً أو أكثر من واحد، ما لم ـ يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة. وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم الغرباء، لأنهم، وان كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في آرائهم،

قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى هي لهم كالأوطان، إلى سائر ما يقولونه، ونحن في هذا القول نقصد تدبير الإنسان المتوحد»[٤١]. ومن المفيد ان نذكر، ان ابن باجه، عد أويس القرني ضمن الصنف الروحاني الأكمل[٤٢].

ان أخلاق المتوحد تمثل مستوى عالياً من النفسية الشفافة وإليك النصوص الباجوية التي تؤكد أخلاق المتوحد في مقابل الغريب أو المغترب عند المتصوفة: «ومثل من يكسر حجراً ضربه وعوداً خدشه لأنه خدشه فقط، وهذه كلها أفعال بهيمية، فأما من يكسره لئلا يخدش غيره أو عن روية توجب كسره، فذلك فعلاً إنسانياً»[٤٣]، «فأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث، فذلك إنسان أخلق به ان يكون فعله الهيأ من ان يكون إنسانياً»[٤٤] من هنا يتبين الطابع الأخلاقي للمتوحد الشبيه بالصوفي.

ان الفرق بين التصوف النظري عند الفلاسفة والتصوف العملي عند المتصوفة هو ما يميز التصوف عند ابن باجه الذي وجه نقداً ـ سنتطرق إليه ـ إلى الصوفية، فالفلسفة عند ابن باجه «وحدها التي توصل الإنسان إلى السعادة العظمى وهو هنا عكس نزعة المتصوفة الذين يرون بالزهد والتقشف تتم لها السعادة»[٤٥]. ان ابن باجه متأمل صوفي بالمعنى الواسع لكلمة صوفي التي تنطوي على نزوع فلسفي اشراقي وصوفي. فلقد حلم ابن باجه معطياً تصوراً صوفياً للمدينة الفاضلة التي «تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء، وذلك ان المحبة بينهم أجمع فلا تشاكس بينهم أصلاً»[٤٦] وقوله أيضاً: ان من «خواص المدينة الكاملة ان لا يكون فيها طبيب ولا قاض»[٤٧]. وقبل ان أتطرق إلى الجانب النقدي للتصوف في آراء ابن باجه الفلسفية، أود التطرق إلى العوامل التي أوحت لابن باجه بفكرة المتوحد وهي كما أرى بتواضع:

١ ـ فكرة الغرباء عند الصوفية وهي التي تطرق إليها ابن باجه في نص مر بنا فقد قارن بين السعداء والغرباء عند الصوفية قاصداً المتوحد بفكرة السعداء سواء أكان واحداً أم أكثر.

٢ ـ الأساس الشخصي لفكرة المتوحد يظهر في حياة ابن باجه المليئة بالمحن، فعندما تقرأ نصوص ابن باجه تجد فيها «تعبير عما كان يعانيه من يأس وتبرم، وما كان يراه في واقع مجتمعه من معايير أخلاقية مختلفة أحياناً، ومتباينة أحياناً أخرى»[٤٨].

٣ ـ قصة حي بن يقظان بنص ابن سينا، فالقصة تمثل متوحداً. ولكن الجديد عند ابن باجه ان المتوحد هو وسط المجتمع وسيبعده ابن طفيل لاحقاً إلى الجزيرة بعيداً عن الناس.

يظهر الجانب النقدي في عدد من النصوص الباجوية ويتركز النقد فيها على أبي حامد الغزالي، يقسم ابن باجه الناس إلى أصناف أفضلهم الصنف الروحاني الأكمل، وفي حين ان الصوفية يعدون أنفسهم ضمن ذلك الصنف إلا ان ابن باجه يعد الفلاسفة فقط ضمن هذا الصنف، أما الصوفية فهم داخلون ضمن الصنف الذي من (شأنه الازدراء بالأفعال الجسمانية وشأنه الحمل على جسمه بالصبر على العري والجوع وتكلف الأعمال الشاقة والصوفية في الحقيقة داخلة في هذا الصنف، وأما بحسب مقصودهم الذي يعدونه، فداخلة في الروحانية العامة التي هي كمال الناطقة)[٤٩].

يرى ابن باجه ان ما يراه الصوفية في ما يسمونه (عين الجمع) هو من نتاج المخيلة عند اجتماع القوى الثلاث: الحس المشترك وقوة التخيل وقوة الذاكرة، فهذه تجرد صور المحسوسات من مادتها أو من محسوساتها وتركب إذا اجتمعت صوراً غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر يظنها

الصوفية هي الصور الروحانية الحقيقية في حين هي مجردات من المحسوسات نتيجة لاجتماع القوى الثلاث.

إن الصور الروحانية المحضة هي صور المعقولات التي تجري بالاتصال بالعقل الفعال وهذه تحصل عند الفلاسفة، وإليك النص الباجوي الذي ينطوي على نقد للصوفية ولفكرتهم عن (الجمع) أو (الوصول) أو (المشاهدة عند الفناء) وهي غاية الصوفية كما هو معروف للباحثين. مع ما تنطوي عليه من نفس صوفي واضح:

يقول ابن باجه:((إذا اجتمعت القوى الثلاث حضرت الصورة الروحانية، كأنها محسوسة، لأنها عند اجتماعها يكون الصدق ضرورة، ويشاهد العجب من فعلها وهذا هو الذي ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان. وكذلك يقولون في دعائهم: (جمعك الله) و (عين الجمع). لأنهم لقصورهم عن الصور الروحانية المحضة قامت عندهم هذه الصور الروحانية مقام تلك. ولما كانت هذه تكذب عند افتراقها وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائماً. ظنوا اجتماعها هي السعادة القصوى. ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر وأنفس أحسن كثيراً مما في الوجود، ظنوا ان الغاية إدراك هذه. ولذلك يقول الغزالي انه أدرك مدركات روحانية وشهد الجواهر الروحانية وعرض بعظم ما شاهد بقول الشاعر:

وكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

ولذلك زعم الصوفية ان إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم، بل بالتفرغ وبأن لا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق، ولأنه متى فعل ذلك أجمعت القوى الثلاث وأمكن ذلك. وذلك كله ظن. وفعل ما ظنوا أمر خارج عن الطبع. وهذه الغاية التي ظنوها إذن لو كانت صادقة وغاية

للمتوحد، فإدراكها بالعرض لا بالذات، ولو أدركت لما كان منها مدينة ولبقي أشرف أجزاء الإنسان فضلاً لا عمل له وكان وجوده باطلاً، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة والتي هي الحكمة النظرية ولا هذه والصنائع النظرية كالنحو وما جانسه"[50]. ان الصور الروحانية المحضة هي صور المعقولات التي تجري بالاتصال بالعقل الفعال وهذه توجد عند الفلاسفة، أما الصوفية فاجتماع قوى الحس المشترك والتخيل والذاكرة تعطيهم صور روحانية زائفة هي مجرد ظنون. ان المعقول الذي يرومه الفيلسوف(ليس صورة للهيولى ولا صورة روحانية. ولكن له علاقة بالصورة الروحانية مع ذلك، لأن الصورة الروحانية هي بمثابة الهيولى بالنسبة للمعقول، والمعقول هو صورة تلك الصور الروحانية)[51]. في حين ان الصوفية يقفون عند الصورة الروحانية التي ينتجها اجتماع القوى الثلاث ويعدونها منتهى الطلب. ومن جانب آخر وكما تبين من نص ابن باجه، فإنه يؤاخذ على الصوفية امتناعهم عن التعلم فيقول بهذا يبقى أشرف أجزاء الإنسان الذي هو العقل بلا عمل وهذه لا تصنع مدينة فاضلة وإنما تبطل جميع التعاليم الفلسفية ومنها أقسام الحكمة النظرية: الميتافيزيقا، والرياضيات، والطبيعيات، بل حتى الصنائع النظرية مثل علم النحو وغيره - وفي حين يميز ابن باجه المتصوف عن المتوحد فإنه قد مر بنا مقارنته ومقابلته السعداء الذين هم المتوحدون مع الغرباء عند الصوفية. وفي موضع آخر (رسالة الوداع)، ينقد ابن باجه الغزالي وكتابه (المنقذ من الضلال)، يقول ابن باجه (وقد وصل إلينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد الغزالي، وسماه (المنقذ)، وصف فيه طرفاً من سيرته وذكر انه شاهد عند اعتزاله أموراً إلهية والتذ التذاذاً عظيماً ومما قاله: (فكان ما كان مما لست أذكره) البيت. وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق. وهذا الحق يبين من

أمره انه لم ينتقل عن هذا الصنف ولا عن ماله الأولي وانه غالط أو مغالط بخيالات الحق فإنه يبين ذلك من انه يجعل الغاية مشاهدة العالم العقلي، كما زعم، والالتذاذ بما يراه الإنسان في ذلك العالم من العجائب، ويضرب مثالاً بالمدن الكبار، وان الإنسان يلتذ بالوصول إليها ومشاهدة أحوالها وأحوال أجزائها، فكيف بالعالم العقلي؟ وان نسبة مشاهدة ذلك العالم إلى لذة مشاهدة المدن الكبار كنسبة ذلك العالم إلى أهل المدن الكبار إلى سائر ما يقوله، مما يفهم ان الغاية القصوى من علم الحق الالتذاذ)[٥٢] ان نقد ابن باجه هنا للغزالي يمثل نقد التصوف العملي الذي تبناه الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال)، وغيره من المتصوفة.

لقد اعتمد الباحثون هذه النصوص في بيان موقف ابن باجه من الغزالي ومن تصوفه، يقول دي بور: وعند ابن باجه (ان الغزالي حسب الأمر هيناً، حين ظن (ان) السعادة لا تكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس (القلب). ويرى ابن باجه ـ خلافاً لهذا ـ ان الفيلسوف يجب ان يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حباً منه في الحقيقة، وان الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة فضلاً عن ان تكشفها، والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصل إلى مشاهدة الله)[٥٣]. ويبين الدكتور ناجي التكريتي جانباً آخر من نقد ابن باجه للغزالي فيقول: (ومن المتصوفة من كان يدعو إلى العزلة كالغزالي ويرى في الخلوة والنسك سبيلاً إلى صحوة الذهن والاطلاع على الشؤون الغيبية الإلهية فتنكب ابن باجه عن هذه الاعتبارات، وبين أغاليط الغزالي، واعتبر دعوته إلى التصوف والعزلة خداعاً للناس وتضليلاً لأن العالم العلوي لا ينفتح للمتصوف المتنسك الواهم وإنما يطل عليه العقل الباحث عن كمال ذاته)[٥٤]. ويقول كوربان ان ابن باجه رأى ان الغزالي قد

بسط المشكلة (ففي نظر ابن باجه ان أبا حامد قد بالغ في تبسيط المشكلة بإثباته ان التبصر في العالم الروحي، ذلك التبصر الذي يهبه الإشراق الإلهي، يقيض له في حالة الوحدة، التذاذاً ناعماً ذلك ان تصوف الغزالي، ذلك التصوف الديني الجوهر، هو في الواقع غريب على ابن باجه فتبصر فيلسوفنا يرمي إلى أمر أكثر تجدداً، بل من الصواب ان نقول ان ابن باجه، بتأثيره على ابن رشد، قد وسم الفلسفة في أسبانيا (الأندلس) بوسم جعل اتجاهها يبتعد كل البعد عن فكر الغزالي. ان جهد المعرفة التأملية هو وحده الجهد القادر على ان يقود الإنسان إلى معرفة نفسه ومعرفة العقل الفعال، وان الألفاظ التي يفضل ابن باجه استعمالها من مثل لفظة (المتوحد) و (الغريب) ما هي إلا كلمة أنموذجية للغنوص الصوفي في الإسلام)[٥٥].

يقول معن زيادة مركزاً على نقد ابن باجه للغزالي تحديداً: (ان الطريق الصوفي الذي اتبعه الغزالي، يجعله مفكراً من الدرجة الثانية ـ في رأي ابن باجه ـ ولا يمكن ان يصل به إلى الحقيقة والسعادة الحقيقية كما كان يدعي. ويؤكد أبو بكر ان ادعاءات الغزالي هذه، ما هي إلا خيالات وأفكار وهمية كاذبة)[٥٦]. وفي موضع آخر يستطرد معن زيادة قائلاً: يوضح ابن باجه (ان ادعاءات الغزالي مشاهدة أمور إلهية وبلوغ قمة السعادة خلال اعتزاله ما هي إلا أوهام باطلة. فمن الواضح، كما يؤكد ابن باجه، ان الغزالي لم يرتفع في الواقع إلى المرتبة الخاصة بالروحانيين كما يدعي)[٥٧].

إذا كان ابن مسرة قد وجد امتداده عند محي الدين بن عربي، فإن ابن باجه ومشروعه النقدي قد وجد امتداده عند أبي الوليد محمد بن رشد، بعد ان مر من خلال ابن طفيل في حي بن يقظان، الذي قدم لنا الإنسان الغريب عن الإنسانية كافة في جزيرته المعزولة عن العالم.

٣ ـ التصوف عند ابن طفيل:

الفيلسوف المغاربي الثاني الذي اشتهر بمؤلف واحد، فلا يذكر عنوانه (حي بن يقظان) إلا ويحضر اسم ابن طفيل في الذهن نقول هذا على الرغم من ان لهذا المفكر مؤلفات عديدة لم يصلنا منها سوى (حي بن يقظان) وأشعار له.

والذي يهمنا هنا بيان التصوف عند ابن طفيل وبالتحديد في قصة حي بن يقظان الفلسفية التي هي مزيج من (حي بن يقظان) في صورتها عند ابن سينا وتدبير المتوحد عند ابن باجه ولكن بدلاً من ان يكون المتوحد عائشاً في مجتمعه نراه عند ابن طفيل يعيش منعزلاً في جزيرة يتدبر أمره ويتوصل عن طريق المعرفة التأملية إلى حال من التصوف والإشراق يدرك من خلاله جميع الحقائق يفتتح ابن طفيل قصة حي بن يقظان بكلام عن أحوال صوفية اعترته، يقول ابن طفيل: (ولقد حرك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي ـ والحمد لله ـ إلى مشاهدة حال لم أشهدها من قبل، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة، بحيث لا يصفه لسان، ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمهما، غير ان تلك الحال، لما لها من البهجة والسرور، واللذة (والحبور) لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها، ان يكتم أمرها أو يخفي سرها بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط، ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل، وان كان ممن لم تحذقه العلوم قال بها بغير تحصيل حتى ان بعضهم قال في هذه الحال: (سبحاني، ما أعظم شأني) وقال غيره: (أنا الحق) وقال غيره: (ليس في الثوب إلا الله). أما الشيخ أبي حامد الغزالي (رحمة الله عليه) فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت:

فكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وانما أدبته المعارف وحذقته العلوم[٥٨]. نلاحظ على النص السابق، انه يستشهد بالغزالي بروح إيجابية متأثراً به لا ناقداً أي على نقيض ابن باجه الذي مر بنا نقده لأبي حامد الغزالي، كما ان استعصاء نقل الحال الصوفي الذي تحدث عنه ابن طفيل إلى اللغة للتعبير عنه. هذه الحال مشهورة عند المتصوفة الذين يفضلون التزام الصمت على التعبير باللغة[٥٩]. ويؤكد ابن طفيل عدم استيفاء اللغة الاعتيادية للأحوال الصوفية، يقول ابن طفيل: (لا نجد في الألفاظ الجمهورية، ولا في الاصطلاحات الخاصة اسماً يدل على الشيء الذي به ذلك النوع من المشاهدة)[٦٠]. وعدم استيعاب اللغة لأحوال المكاشفة والمشاهدة الصوفيتين، سيكون موضع اهتمام ابن خلدون وسيكون وجهاً نقدياً من أوجه نقد ابن خلدون لعلوم المكاشفة عند الصوفية وهذا ما سيأتي بيانه في الفصل الرابع ان شاء الله.

ونستطرد في ذكر النصوص عن ابن الطفيل التي تحمل معنى التصوف بشكل بيّن يمنع أي تأويل لنقلها إلى معنى آخر غير التصوف.

والفكرة نفسها (= عجز اللغة عن متابعة الأحوال الصوفية)، نجدها عند ابن طفيل الذي يقول: «أما ان تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية: فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب، ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالت حقيقته، وصار من قبيل القسم الآخر النظري، لأنه كسي الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً»[٦١].

ومن صور التصوف في رائعة ابن طفيل ما قصه عن تطور فكر حي الذي تبين له «إن كمال ذاته ولذتها انما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام، مشاهدة بالفعل أبداً، حتى لا يعرض عنه

طرفة عين لكي توافيه منيته، وهو في حال المشاهدة بالفعل، فتتصل لذته دون ان يتخللها ألـم وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم عند موته بقوله لأصحابه: ((هذا وقت يؤخذ منه: الله أكبر ـ واحرم للصلاة ـ))[٦٢].

وبما يقابل معنى الخلوة عند الصوفية والتزام الطريقة في التصوف يخبرنا ابن طفيل ان من أحوال حي انه ((جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل، حتى لا يقع منه إعراض فكان يلازم الفكرة في ذلك الموجود (كل) ساعة، فما هو إلا ان يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات، أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوانات، أو يعترضه خيال من الخيالات، أو يناله ألم في أحد أعضائه، أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر، أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله، فتختل فكرته، ويزول عما كان فيه، ويتعذر (عليه) الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة، إلا بعد جهد، وكان يخاف ان تفجأه منيته وهو في حال الإعراض، فيفضي إلى الشقاء (الدائم)، ألم الحجاب))[٦٣].

القلب من مصطلحات الصوفية الأكثر استعمالاً وله معنى خاص عندهم وهو إلى جانب الروح والسر والنفس من المصطلحات الخاصة إلا ان القلب أكثر أهمية عند الصوفية[٦٤]، يقول ابن طفيل: ((ولست أعني بالقلب جسم القلب، ولا الروح التي في تجويفه، بل أعني به صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان))[٦٥] التي عبر عنها القرآن الكريم بوضوح في سورة الحج[٦٦] (الآية ٤٦) ويصف ابن طفيل حال الفناء والوصول عند حي بن يقظان قائلاً: ((بعد الاستغراق المحض، والفناء التام، وحقيقة الوصول شاهد الفلك الأعلى، الذي لا جسم له، ورأى ذاتاً بريئة عن المادة، ليست هي ذات الواحد الحق، ولا هي نفس الفلك، ولا هي غيرهما، وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقيلة، فإنها ليست

هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرهما. ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن، ما يعظم عن ان يوصف بلسان، ويدق عن ان يكسى بحرف أو صوت، ورأة في غاية من اللذة والسرور، والغبطة والفرح، بمشاهدته ذات الحق جل جلاله»[٦٧].

وعلى مستوى شخصيات الرواية الفلسفية لابن طفيل وما تدل عليه فإن آسال يمثل الصوفي الذي يجد طريقه الشخصي الخاص ويعتزل الناس في الجزيرة إذ يجري اللقاء مع حي، أما سلامان فيمثل الفقيه، يقول ابن طفيل: «فأما آسال (منهما) فكان أشد غوصاً على الباطن، وأكثر عثوراً على المعاني الروحية، وأطمع في التأويل. وأما سلامان (صاحبه) فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر، وأشد بعداً عن التأويل، وأوقف عن التصرف والتأمل، وكلاهما مجد في الأعمال الظاهرة، ومحاسبة النفس، ومجاهدة الهوى»[٦٨]. وذلك ما تأكد عند دارسي ابن طفيل يقول الأستاذ مدني صالح «آسال فيلسوفاً أقرب إلى التصوف منه إلى علم الكلام في حين سلامان متكلماً أقرب إلى الشريعة منه إلى الفلسفة»[٦٩]. ويناقش ابن طفيل في قصته مشكلة الظاهر والباطن إذ تدور في ذهن حي بن يقظان ويقدم حلاً لها يعتمد فكرة اختلاف أذهان الناس ودرجة تقبلهم للأمور، وقد توصل حي بن يقظان إلى: ان «الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه»[٧٠]. ويحذر ابن طفيل في نهاية قصته من: اطراح «تقليد الأنبياء»[٧١] ان كلاً من الغزالي وابن طفيل يتفقان على ان الصوفية «أرقى الجميع في درجات السعادة»[٧٢]. ان أثر التصوف ظاهر في ابن طفيل «لأن حي بن يقظان لم يصل إلى ما وصل إليه من الكشف والمشاهدة إلا لأنه سلك طرق المتصوفين...وهي:

١ ـ الإكثار من العبادة.

٢ ـ الاستغراق في التأمل.

٣ ـ الاقتصار على الضروري من الطعام مما يقيم الصلب ويساعد على الاستمرار في العبادة.

٤ ـ القيام برياضة بدنية كالدوران والركض، أو برياضة نفسية كالخلوة والقراءة والذكر»[٧٣] حتى الإشراق عند ابن طفيل ليس مقتصراً على معناه الفلسفي الخالي من التصوف بل هو باب من أبواب التصوف، يقول عمر فروخ: «في المعنى اللغوي: الإشراق وصول نور إلهي إلى الفرد بعد الفرد من أولئك الأشخاص الذين صفت نفوسهم بالاستعداد الفطري ثم بشيء من الرياضة النفسية، ان مثل هؤلاء الأفراد تصبح نفوسهم قابلة (بذلك الاستعداد المثقف بالرياضة النفسية، لتلقي أشياء من وراء الغيب، كما تقبل المرآة الصافية صور الأشباح المقابلة لها. غير ان هذا التعريف الذي يقبله أصحاب «الإشراق» أو أتباع «الطريقة المُشرقية» بضم الميم ربما أوهم ان هذا الإشراق بحث من بحوث الفلسفة ـ فلسفة ما وراء الطبيعة ـ ولكن هذا الإشراق موضعه الحقيقي في «السلوك» الروحي، إذ هو باب من أبواب التصوف، ولعله إسم آخر للكشف والمشاهدة»[٧٤] والكشف والمشاهدة ثمرة التصوف. أما ماهية ذلك الكشف وتلك المشاهدة فلا يمكن التصريح بها أبداً، بل لابد من الكلام عليها ـ إذا لم يكن بد من الكلام ـ رمزاً، لأن تلك الحال غريبة لا يمكن للسان ان يصفها وللألفاظ ان تعبر عنها[٧٥].

أما الزهد فهو إلى جانب التصوف عنصر ظاهر في رسالة حي بن يقظان، تجد رجل الدين ورجل التأمل الفلسفي عند ابن طفيل يميلان إلى العزلة والانفراد عن الناس، ولا يتناولون من الطعام والشراب إلا القدر الضروري، ولا يقبلان على الدنيا بوجه وكان كل واحد منهما لا يعتدي على الحيوان ولا يسيء إلى النبات في سبيل غذائه[٧٦].

يقول د. ناجي التكريتي: إن إحدى الغايات من قصة حي بن يقظان إثبات ان الإنسان قادر على الاتصال بالله دون الاتصال بأحد[٧٧]. لقد اطلع ابن طفيل على آراء من سبقه من الفلاسفة والصوفية وتأثر بفكرة المتوحد التي شكلت مركزاً مهماً من اهتمامات أستاذه ابن باجه لقد نقد ابن باجه التصوف ونقد الغزالي في حين ابن طفيل يحبذ التصوف ويستشهد بأقوال الصوفية ويبدي تقديراً عالياً للغزالي ويراه ممن انكشفت له المشاهدة وحذّقته العلوم. لقد وضح الصوفية توضيحاً تاماً الطريق (السيكولوجي) الذي يتدرج بالإنسان خطوة خطوة حتى يصل به إلى المعرفة الإشراقية وقد رسم ابن طفيل هذا الطريق رسماً دقيقاً[٧٨] بقي ان نقول: ان هناك من الباحثين من يرى ابن طفيل ليس في فلسفته أثراً للتصوف ومنهم د. عاطف العراقي القائل: (والواقع اننا نجد فلاسفة الأندلس بعيدين عن الاتجاه نحو التصوف، حتى لو كان تصوفاً فلسفياً، وهذا القول من جانبنا يعد فيما يبدو منطبقاً على ابن باجه وابن طفيل وابن رشد أيضاً.إذ انهم فلاسفة الأندلس)[٧٩]. وعلى الرغم من النصوص الصريحة بالمعنى الصوفي وعلى الرغم من استشهاد ابن طفيل الإيجابي بأقوال الصوفية نجد ان د. عاطف العراقي يصر على رأيه هذا قائلاً: (وإذا كان فيلسوفنا قد تحدث خلال دراسته لموضوع الاتصال، عن أبعاد يبحث فيها الصوفية، فإن رأيه غير رأيهم، ومنهجه الذي ارتضاه لنفسه غير منهجهم، والاتصال الذي يعد عنده اتصالاً عقلياً قام على أساس تفكير نظري مجرد، لا يرتضيه الصوفية لأنفسهم، لأنهم يقولون باتصال لا يستند إلى جذور الاتصال الذي تحدث عنه فيلسوفنا)[٨٠]. إن نصوص ابن طفيل ومنها ما ذكرنا لا تحتمل مثل هذا التأويل لأن التصوف جزء صريح من فلسفة ابن طفيل، المهم، توفي ابن طفيل في ٥٨١هـ/ ١١٨٥م مخلفاً تلميذاً شهيراً هو أبو الوليد بن رشد القرطبي.

٤ ـ التصوف عند ابن رشد:

أنجز أبو الوليد ابن رشد (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) مشروعه العقلي النقدي ولا سيما في مؤلفاته الشخصية الثلاث: تهافت التهافت الذي رد فيه على نقد الغزالي للفلسفة مواصلاً نقد ابن باجه للغزالي، ومؤلفه الثاني: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة الذي تطرق فيه إلى نقد التصوف، ومؤلفه الثالث: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وفي مؤلفيه الأخيرين نقد علم الكلام وركز نقده على الأشاعرة الذين رآهم أبعد عن النزعة العقلية البرهانية من المعتزلة. لقد شمل المشروع النقدي الرشدي التصوف فلدينا فقرة طويلة سنقتبسها من كتاب ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ينقد فيها ابن رشد التصوف ويمكن لنا تحليل النص الرشدي لاستخراج أهم النقاط التي يقوم عليها مما يوجب علينا إيراد النص الرشدي كاملاً:

يقول ابن رشد: (وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً أعني مركبة من مقدمات وأقيسة. وانما يزعمون ان المعرفة بالله، وبغيره من الموجودات، شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب، ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾ (البقرة: من الآية٢٨٢)، ومثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: من الآية٦٩)، ومثل قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً﴾ (الأنفال: من الآية٢٩). إلى أشباه ذلك كثيرة يظن انها عاضدة لهذا المعنى ونحن نقول: ان هذه الطريقة ـ وإن سلمنا وجودها ـ فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر. ولكان وجودها بالناس عبثاً. والقرآن كله انما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه

على طرق النظر. نعم لسنا ننكر ان تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا ان إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وان كانت شرطاً فيها، كما ان الصحة شرط في التعليم، وان كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة، وحث عليها في جملتها حثاً، أعني على العمل بها، لا انها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل ان كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا. وهذا بين عند من أنصف، واعتبر الأمر بنفسه[٨١]. يمكننا استخراج نتائج من النص الرشدي على النحو الآتي:

١ ـ إن طرائق الصوفية ليست طرائقاً نظرية منطقية مركبة من مقدمات وأقيسة.

٢ ـ ان الصوفية ترى ان معرفة الموجودات بما فيها معرفة الله تعالى شيء يلقى في النفس بشرط تجريدها من العوارض الشهوانية.

٣ ـ ان ابن رشد يسلم بوجود الطريقة الصوفية في المعرفة في حدود معينة.

٤ ـ ان طريقة المتصوفة ليست طريقة عامة، ولو كانت هي المقصودة لبطلت منفعة العقل النظري.

٥ ـ إماتة الشهوات شرط لصحة النظر من حيث انها تعين على التركيز لا انها تولد المعرفة بذاتها.

٦ ـ يدل النص على احتمال ان ابن رشد قد دخل في حوار مع المتصوفة بدليل انه يسلم بوجود طريقة المتصوفة وطريقته في صياغة فائدة إماتة الشهوات تدل على انها لغة حوار. ولكن النص الرشدي نقدي ذلك ان حواراً قد سجله لنا ابن عربي في الفتوحات المكية يرجح وجود مثله مع ابن رشد الذي يسلم بوجود المعرفة الصوفية.

يصرح ابن عربي الفيلسوف الصوفي الشهير ان حواراً ولقاء قد حدث بينه وبين ابن رشد كان فيه ابن عربي لم يزل حدثاً. وإليك ما قاله ابن عربي:

(ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه بما فتح الله به علي في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع. فبعثني والدي إليه في حاجة قصداً منه، حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاربي. فعندما دخلت عليه، قام من مكانه إلى محبة وإعظاماً، فعانقني وقال لي: نعم قلت له نعم فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا فانقبض، وتغير لونه، وشك فيما عنده. وقال لي: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت: نعم، لا وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها. فاصفر لونه، وأخذ الأفكل، وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت إليه... وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا، هل هو يوافق أو يخالف؟ فإنه من أرباب الفكر والنظر العقلي. فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً، وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة وقال: هذه اثبتناها، وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالق أبوابها. والحمد لله الذي خصني برؤيته ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية فأقيم لي - رحمه الله - في الواقعة في صورة، ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق انظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني، وقد شغل بنفسه عني. فقلت: انه غير مراد لما نحن فيه فما اجتمعت به حتى درج، وذلك سنة خمس وتسعين وخمس مائة، بمدينة مراكش، ونقل إلى قرطبة، وبها قبره)[٨٢]. يدل النص على ان اللقاء كان متأخراً لعمر ابن رشد فابن عربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) كان حدثاً

وابن رشد في أخريات عمره والإنسان في أخريات عمره عادة يكون أقل حدة في الحكم على الأمور، فضلاً عن شخصية ابن رشد التي كانت موضع شهرة وتبجيل واسعين بدلالة افتخار ابن عربي بلقائه، علماً بان ابن عربي يذكر حضوره تشييع ابن رشد[٨٣].

٥ ـ التصوف عند ابن عربي:

قبل ان أتطرق إلى شيء من محي الدين بن عربي[٨٤] (ت٦٣٨هـ/١٢٤٠م) الحاتمي الطائي أود ان أشير إلى حقيقة ان النص الذي ذكر سابقاً عن ابن عربي ولقائه مع ابن رشد في قرطبة يدل ضمناً على ان ابن عربي كان مطلعاً على آراء ابن رشد على الرغم من حداثة سنه وإلا كيف يسأله ابن رشد المقارنة بين الكشف الصوفي والبرهان الفلسفي؟ وقد يكون غير ذلك لحداثة سنه ان صدق ذلك وثبتت صحته وهذا مصدر التعجب من الإجابات فابن رشد كان يفتش عن مثل للمعرفة المباشرة (الفطرية) التي تتجاوز جميع السبل المعروفة بين الفلاسفة في التدرج نحو المعرفة القدسية وإلا فعمر ابن عربي ٣٥ سنة حين توفي ابن رشد وكان آخر لقاء في تلك السنة (٥٩٥هـ/ ١١٩٨م).

والحقيقة ان مصادر ثقافة ابن عربي كما تدل مؤلفاته وهو الأمر الذي أكده عفيفي أكثر الباحثين تخصصاً بابن عربي الفيلسوف الصوفي الشهير: «ان ابن عربي استمد مادته من كل أنحاء التراث الإسلامي الضخم الذي وصلت إليه الحضارة الإسلامية إلى عهده، وانه هضم كل ما أخذه من المصادر التي كان لها أثر في تفكير ابن عربي وقسمتها قسمين: قسم إسلامي وأدخلت تحته (أ) القرآن (ب) بعض متقدمي الصوفية (جـ) المتكلمين وخاصة الأشاعرة (د) القرامطة والإسماعيلية والباطنية وأخوان الصفا بوجه خاص (هـ) بعض فلاسفة الإسلام لا سيما الفارابي وابن سينا.

وأدخلت تحت المصادر غير الإسلامية، الفلسفة الافلاطونية الحديثة وفلسفة فيلون اليهودي الاسكندري»[٨٥]. فضلاً عن اطلاع ابن عربي على آراء ابن رشد وآراء المعتزلة الذين ينقدهم في كتابه فصوص الحكم[٨٦] مما يدل على استيعابه لفكرهم الكلامي.

يتميز أسلوب ابن عربي بغموض سببه الرمزية الصوفية التي يعتمدها في كتاباته مشيداً لغة خاصة به لها مصطلحاتها وقد صدر كتاب معجمي بعنوان: «المعجم الصوفي» ـ بمصطلحات ابن عربي الصوفية أصدرته د. سعاد الحكيم[٨٧] أما أكثر الباحثين تخصصاً في آراء ابن عربي الصوفية فهو أبو العلا عفيفي الذي تحدث عن أسلوب الرجل المليء بالغموض، واصفاً الصعوبة التي واجهها في بدء دراسته لابن عربي إذ يصف كلام ابن عربي بأنه ظلام «في ظلام»[٨٨] ويستطرد قائلاً: «ذهبت إلى الأستاذ ــ يقصد نيكلسون ـ ونفسي تفيض يأساً وحزناً، وأعلنت له في صراحة انني لا أستطيع فهم الفصوص ـ فصوص الحكم ـ وانه أول كتاب عربي واجهت فيه هذه الصعوبة. فنصحني بترك «الفصوص» والإقبال على كتب أخرى لابن عربي»[٨٩]. والحقيقة ان رمزية ابن عربي تطال كتبه الأخرى ومنها ديوانه ترجمان الأشواق الذي ألف له شرحاً بعنوان (ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق).

(ان لابن عربي أسلوباً خاصاً ينطوي على مستويين للغة ذلك «ان للرجل لغتين مختلفتين يخاطب بهما القارئ طوال الوقت، ويمزج إحداهما بالأخرى إلى حد يخفى معه المعنى المقصود أحياناً، وهاتان اللغتان هم لغة الظاهر ولغة الباطن، أو لسان الشريعة ولسان الحقيقة على حد تعبير الصوفية أنفسهم، أما لغة الظاهر فهي لغة عامة الخلق، وهي لغة الفقهاء والمتكلمين. وأما لغة الباطن فهي لغة الرمز والإشارة التي يعبر بها الصوفية على المعاني

والدقائق المستترة وراء ظاهر الشرع)[٩٠] هذا ما يقوله د. عفيفي والحقيقة ان للرمزية الصوفية أسبابها ومنها عجز اللغة الاعتيادية عن استيعاب معانيهم مما يضطرون إلى استعمال الرمز الصوفي.

يفرق ابن عربي بين الزهد والتصوف، فـ«يسمي أولهما باسم «العلم الرسمي» والثاني باسم العلم «الذوقي». والزهد علم عملي، وفن لعبادة الله، ومنهج في الحياة وأداة تؤهل للتصوف، أما التصوف فمعرفة تجريبية، وذوق لأحوال المعرفة التي تولدها في النفس المجاهدات الزهدية»[٩١] ومع هذا فقد أكد الباحثون وجود صلة بين الزهد والتصوف، ذلك ان: «الزهد الذي يدعو إليه ابن عربي هو في جوهره زهد الخلوة، ومن هنا ارتباطه الوثيق بالتصوف»[٩٢]. ان لابن عربي طريقة في التصوف وآراء تفصيلية في سلوك المريدين[٩٣].

يقرر ابن عربي عجز العقل عن معرفة الله وهو رأي ثابت عند المتصوفة وعام بينهم، يقول هذا المفكر (الحاتمي الطائي): «فالعلم بالله عزيز عن إدراك العقل والنفس، إلا من حيث انه موجود ـ تعالى وتقدس ـ وكل ما يتلفظ به في حق المخلوقات، أو يتوهم في المركبات وغيرها، فالله سبحانه في نظر العقل السليم، من حيث فكره وعصمته، بخلاف ذلك، لا يجوز عليه ذلك التوهم، ولا يجري عليه ذلك اللفظ عقلاً»[٩٤].

وحدة الوجود عند ابن عربي:

نأتي الآن إلى أهم قضية في تصوف ابن عربي وهي قضية وحدة الوجود، هذه القضية كانت موضع خلاف بين الباحثين فبعض الباحثين ومنهم د. محمد غلاب وطه عبد الباقي سرور ينكرون نسبة القول بوحدة الوجود إلى ابن عربي ويرون انها من تشويه الخصوم والمستشرقين. يقول طه عبد الباقي سرور: ان ابن عربي تعرض إلى تشويه في حياته، مقصود

ينسب إليه آراء ليست له[٩٥]. وان نسبة وحدة الوجود إلى ابن عربي عمل استشراقي بقصد ربط التصوف بمؤثرات أجنبية ويذكر هنا نيكلسون ويقول سرور ان عفيفي تابع أستاذه وان ابن عربي بريء من وحدة الوجود[٩٦]. ويرى سرور: ان ابن تيمية قد أخطأ حين شخص وجود القول بوحدة الوجود عند ابن عربي لأنه تمسك بحرفية النصوص ولم يميز بين لغة القلب ولغة العقل في فهم النصوص[٩٧]. وسنعتمد مجموعة نصوص مقتبسة من أبي العلا عفيفي أكثر الباحثين تعمقاً في آراء ابن عربي الفلسفية الصوفية كما قلنا وبعد ذلك نؤجل حسم المشكلة التي أثارها ابن تيمية قبل ان يثيرها المستشرقون إلى ما سنذكره من نصوص ابن عربي نفسه. يقول عفيفي: ان له مذهباً فلسفياً صوفياً متماسكاً يجمع المسائل الفلسفية الرئيسية التي هي مسائل الوجود والمعرفة والنفس (الانطولوجيا والابستمولوجيا والسيكولوجيا) ويستطرد عفيفي: ان هذه المسائل جميعها تدور في تفكير حول محور واحد هو فكرة وحدة الوجود، وهي فكرة استبدت بعقله واستولت على مشاعره وخلاصة هذه الفكرة: ان الحقيقية الوجودية واحدة في جوهرها، متكثرة في صفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهي قديمة أزلية لا تتغير، وان تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت: هي الحق وان نظرت إليها من حيث مظاهرها قلت: هي الخلق فهي الحق والخلق، والواحد والكثير، والحادث والقديم، والأول والآخر، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات ولكنها متناقضات لاختلاف العبارات لا في الحقيقة[٩٨].

يثني إبراهيم مدكور على ما قاله عفيفي قائلاً: ان «مذهب وحدة الوجود لم يستكمل صياغته في الإسلام، ولم يعرض العرض الكامل إلا

في القرن السابع للهجرة، وعلى أيدي ابن عربي الفيلسوف المتصوف، اتخذه أساساً لدرسه وبحثه، وبنى عليه آراءه كلها. فصل القول فيه بحث أضحى مذهباً مكتمل المراحل متماسك الأجزاء. عرض له في كثير من كتبه. وبخاصة في كتابيه الكبيرين: (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم)[٩٩]. ويوضح مدكور جوهر مذهب ابن عربي في وحدة الوجود قائلاً: يرى (ابن عربي ألا موجود الا الله، فهو الوجود الحق، والوجود المطلق. وجوده أزلي أبدي، بل هو الوجود كله ولا موجود سواه)[١٠٠] ثم يعقد مقارنة بين اسبينوزا وابن عربي في موضوع وحدة الوجود متوصلاً إلى وجود نقاط تشابه فهما (فيلسوفان إلهيان)[١٠١]. ومثل ذلك قيل عن دانتي وابن عربي والمعري. ويفصل أبو العلا عفيفي بين وحدة الوجود المادية ووحدة الوجود الصوفية عند ابن عربي قائلاً: ان وحدة الوجود التي يقول بها ـ ابن عربي ـ ليست وحدة وجود مادية تنكر الإلوهية ولوازمها، أو تنكر القيم الروحية، بل العكس هو الصحيح، أي انها وحدة وجود تنكر العالم الظاهر ولا تعترف بالوجود الحقيقي إلا لله ـ الحق. أما الخلق فظل الوجود الحق ولا وجود له في ذاته»[١٠٢].

ان النصوص خير فيصل حاسم لاختلاف الباحثين في الحكم على قضية وحدة الوجود عند ابن عربي. والنصوص تؤكد وجهة نظر أبي العلا عفيفي ومدكور وآخرين. وسأورد النصوص وهي لا تحتاج إلى تعليق وسنكتفي بترتيبها وإليك النصوص:

ـ «وهو ـ الله ـ من حيث الوجود عين الموجودات»[١٠٣]. وينقل ابن عربي نصاً عن أبي سعيد الخراز يتبناه، بأن «الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها. فهو الأول والآخر والظاهر والباطن. فهو عين ما ظهر، وهو عين ما بطن»[١٠٤].

- «ان الحق المنزه هو الخلق المشبه، وان كان قد تميز الخلق عن الخالق، فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق. كل ذلك من عين واحدة لا بل ـ هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة»[105].

- «ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات»[106].

- «انه عين الأشياء، والأشياء محدودة وان اختلفت حدودها. فهو محدود بحد كل محدود فما يحد الشيء إلا وهو حد الحق. فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود، فهو عين الوجود»[107].

- «فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير»[108].

- «الأمر حق كله أو خلق كله، فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة. فعين صورة ما تجلى عين صورة من قبل ذلك التجلي، فهو المتجلي والمتجلى له»[109].

- «وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم ان مدلول الأسماء الإلهية، وان اختلفت حقائقها وكثرت، انها عين واحدة»[110].

- «العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء»[111].

- «هو يدرك الأبصار للطفه وسريانه في أعيان الأشياء»[112].

- ثم نقف على هذا النص المعتدل الذي هو أخف في دلالته على فلسفة ابن عربي في الوجود، يقول ابن عربي في مسألة الوجود: «فلم يبق لنا ان نقول إلا ان الحق تعالى موجود بذاته لذاته، مطلق الوجود، غير مقيد بغيره، ولا معلول عن شيء، ولا علة لشيء. بل هو جل وعلا ـ خالق المعلولات والعلل، والملك القدوس الذي لم يزل. وان العالم موجود بالله تعالى لا بنفسه ولا لنفسه، مقيد الوجود بوجود الحق في ذاته، فلا يصح وجود العالم البتة إلا بوجود الحق»[113].

ـ ومن أشعار ابن عربي التي تحمل الدلالة على وحدة الوجود:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجه فادكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدريه إلا من له بصر
جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر[114]

فهو الكون كله وهو الواحد الذي
قام كوني بكونه ولذا قلت يغتذي[115]

فلا تنظر العين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه
فنحن له وبه في يديه وفي كل حال فإنا لديه[116]

يقرر بلاثيوس: ان ابن عربي «حمل نذور وحدة الوجود التي نادى بها ابن مسرة القرطبي إلى أبعد أصقاع الإسلام»[117]، والحقيقة انه لا توجد نصوص واضحة تقرر ان ابن مسرة تكلم في وحدة الوجود في ذلك الوقت المبكر إذ توفي ابن مسرة في (٣١٩هـ/ ٩٣١م) فوحدة الوجود لم تعرف إلا مع فلاسفة وحدة الوجود المتأخرين حتى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. ان محاولة تعميم التجربة الشعورية الصوفية عبر صياغات فلسفية يؤدي إلى الوقوع في وحدة الوجود، فالتجربة الصوفية ـ كما هي عند القشيري والغزالي تبقى في حدود الشعور ولا تنتقل إلى الصياغة الفلسفية من دون الوقوع في الخلل.

وسيكون موضوع وحدة الوجود هدفاً رئيسياً لنقد ابن خلدون في كتابيه: المقدمة وشفاء السائل كما سنرى ذلك في الفصل الرابع ان شاء الله.

ونأتي الآن إلى نقد أبي العلا عفيفي لمذهب وحدة الوجود عند ابن عربي.

يقول عفيفي مبيناً بشكل صحيح نتائج مذهب وحدة الوجود السلبية

على الدين والأخلاق إذ انه ينفي مبدأ المسؤولية الفردية للإنسان الذي تبنى عليه الأخلاق والثواب والعقاب: «كان من الضروري ان يؤدي مذهب ابن عربي الصريح في وحدة الوجود إلى نتائج لها خطورتها في ميدان الدين والأخلاق، فنظريته في ان العلم تابع للمعلوم، وان علم الله بنا تابع لما تعطيه أعيننا الثابتة بما هي عليه من الاستعداد والأحوال، وإن إرادة الله لا تتعلق إلا بما علم، كل ذلك أدى القول بأننا مسؤولون ـ من الناحية الصورية على الأقل ـ ولكن ما قيمة هذه المسؤولية؟ وما معنى الحرية الإنسانية في عالم كل ما فيه خاضع لقانون الوجود العام وصادر عن الله؟ ثم القضاء والقدر وما شأنهما؟

أما القضاء فهو حكم الله في الأشياء ان تكون على ما هي عليه في ذاتها كما علمها أزلاً، وهو لا يعلمها إلا على نحو ما تعطيه أعيانها كما ذكرنا. وأما القدر فهو توقيت حصول الشيء كما تقتضيه طبيعة عينه. فكل ما يحكم به القضاء على الأشياء انما يحكم بواسطة الأشياء نفسها، لا بواسطة قوة خارجة عن طبيعتها وهذا هو الذي يسميه ابن عربي «سر القدر»»[١١٨].

ويستطرد عفيفي قائلاً: «وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقي ـ أو بالأحرى مدلول ديني ـ على نحو ما فسرنا، فأحرى بالثواب والعقاب ألا يكون لهما مدلول إيجابي في مذهب كمذهب وحدة الوجود. وأقصى ما يستطيع ابن عربي ان يقوله هو ان الثواب اسم ناشئ عن الطاعة في نفس المطيع. وان العقاب اسم للأثر الناشئ عن المعصية في نفس العاصي»[١١٩]. وإذا ابتعدنا قليلاً عن هذه القراءة الفلسفية التي تعمم النتائج ينبغي ان ننتبه إلى ان ابن عربي يثبت العقاب والثواب على الأقل وكما ذكر أبو العلا عفيفي نفسه. ويخبرنا عفيفي أيضاً في تحليله كيف تفادى ابن عربي النتائج السلبية المترتبة على مذهب وحدة الوجود من الناحية

الفلسفية، في حين ان ابن عربي احتفظ لنفسه بالنظرة الدينية للوجود، يقول عفيفي مستطرداً في كلام له: «ولكن منطق مذهب وحدة الوجود الذي يقضي القضاء التام على كيان أي دين منزل ويضيع معالم الإلوهية بمعناها الديني الدقيق. لم يكن له ذلك الأثر الهادم في مذهب ابن عربي. فهو يهدم من ناحية ليبني من ناحية أخرى... وهو يحاول بكل ما أوتي من قوة وحول في الفكر ان يبقى على معنى الإلوهية في مذهبه. فبدلاً من ان تتغلب عليه فكرة الوجود المادي فيعتبر الحقيقة قاصرة على العالم والله اسماً على غير مسمى غلبت عليه فكرة الوجود الروحي، فاعتبر الوجود الحق قاصراً على الله، والعالم ظلاً له وصوره، وفرق بين وجهي الحقيقة الوجودية الواحدة (الحق والخلق) على الرغم من العبارات الكثيرة التي يصرح فيهما بعينيتهما. وهذه التفرقة على أساس ان الحق له الوجوب الذاتي الذي لا قدم لمحدث من المحدثات فيه»[١٢٠] أي انه على نقيض أصحاب وحدة الوجود المادية ومع هذا فينبغي ان نؤكد ان ابن عربي موضع اختلاف القدماء والمحدثين فيه فيما يتعلق بآرائه الفلسفية في الوحدة.

وترى د. نظله الجبوري ان ابن عربي قد مزج «بين التصوف والفلسفة فخرج بمذهب صوفي متكامل في طبيعة الوجود حيث اتجه نحو وحدة الوجود مقرراً بأن ثمة وجوداً واحداً فقط هو الله تعالى»[١٢١]. وقد اقترن مذهب وحدة الوجود باسم ابن عربي إذ هو الذي هذب القول في هذا المذهب فوصل به إلى صورته المتكاملة في التصوف الإسلامي[١٢٢].

وهي بذلك تلتقي مع د. إبراهيم بيومي مدكور الذي ربط في نص سابق مذهب وحدة الوجود وابن عربي «وعليه فوحدة الوجود مذهب صوفي متكامل في طبيعة الوجود الذي أقر به ابن عربي على اعتبار انه لا وجود في الحقيقة إلا وجوده تعالى وكل ما سوى فهو تجليات ومظاهر

وظلال له تعالى لا حقيقة في الوجود إلا به تعالى»[١٢٣]. وكان لابن عربي تأثيره في أوربا في الشاعر دانتي مؤلف الكوميديا الإلهية، إلى جانب تأثير أبي العلاء المعري من خلال رسالة الغفران، يقول بلاثيوس المستشرق الأسباني: يدين دانتي «لابن عربي أو على الأقل للصوفية التابعين لمدرسته، فقد استفاد من أوصافه للآخرة واستوحاها فنياً في قصيدته الخالدة «الكوميديا الإلهية». فالواقع ان الشاعر الفيرنتسي (= دانته اليجييري) استطاع ان يجد في مؤلفات ابن عربي، وفي (الفتوحات) على وجه التخصيص الإطار العام لقصيدته، أعني التخيل الشعري لرحلة مليئة بالأسرار إلى مناطق الآخرة وما تنطوي عليه من معان رمزية، كما وجد فيها المستويات الهندسية لبناء الجحيم والفردوس، واللمحات العامة التي تزين مناظر هذه الدراما السامية»[١٢٤]. هذا ولم تخل حياة ابن عربي من التهديد والاتهام الذي لقاه في مصر إبان حياته بسبب آرائه الصوفية[١٢٥]. على أية حال تعد وحدة الوجود أخص الخصائص الفلسفية في تصوف ابن عربي.

التصوف عند ابن سبعين:

هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد (٦١٣هـ/ ١٢١٦م ـ ت ٦٦٩هـ/ ١٢٧٠م)[١٢٦] وبوصفه صوفياً فإنه مزج التصوف بالفلسفة، وكانت الفلسفة أغلب عليه من التصوف[١٢٧]. وسنلاحظ نقده للفلاسفة وعرضه لمباحث الفلسفة ظاهراً في كتابه بد العارف.

أ ـ ابن سبعين ونقد الفلاسفة:

وجه فردريك الثاني إمبراطور صقلية أسئلة عن فلسفة ومنطق أرسطو إلى المفكرين المسلمين، وقد تصدى ابن سبعين للإجابة عن تلك المسائل وقد عرفت باسم المسائل الصقلية وقد طبعت للمرة الأولى في العام ١٩٤١

م ولم أعثر عليها في مكتباتنا. وقد قام ابن سبعين بنقد الفلاسفة ومن أوجه نقده: انه انتقد ابن الصائغ (= ابن باجه) وغيره من الفلاسفة المسلمين قائلاً عن ابن باجه: ان هذا (الرجل مفتون بنفسه وله سفسطة كثيرة، مثل الذي ذكر في المادة والصورة وانه خلص الخلاف فيها، مثل الذي ذكر في صناعة المنطق من انها تكذب في شيء وتصدق في آخر... حتى ابن رشد قال انه بقي على مذهبه مدة من الزمان ولطف الله به واهتدى بكلام الحكيم وزال عن ذلك. وهذا الرجل ابن رشد مفتون بأرسطو ومعظم له ويكاد ان يقلده في الحس والمعقولات الأولى ولو سمع الحكيم يقول ان القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده... وأما الفارابي اضطرب وخلط وتناقض وتشكك في العقل الهيولاني)[١٢٨] على علو قدره. و (اما ابن سينا فمموه مسفسط كثير الطنطنة قليل الفائدة وما له في التأليف لا يصلح لشيء ويزعم انه أدرك الفلسفة المشرقية ولو أدركها لتضوع ريحها عليه، وهو في العين الحمية. وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب افلاطون... وأحسن ما له في الإلهيات والتنبيهات والإشارات وما رمزه في حي بن يقظان... وأما الغزالي فلسان دون بيان، وصوت دون كلام، وتخليط يجمع الأضداد، وحيرة تقطع الأكباد. مرة صوفي وأخرى فيلسوف وثالثة أشعري ورابعة فقيه وخامسة محير)[١٢٩] ويستعيذ ابن سبعين من (شكوك المشائين وحيرة أبي نصر وتمويه ابن سينا في بعض الأمور واضطراب الغزالي وضعفه وتردد ابن الصائغ وتنويع و «تلويحات» السهروردي مؤلف «حكمة الإشراق» والتلقيحات بمذهب افلاطون، وتشويش ابن خطيب الري ـ يقصد الفخر الرازي ـ)[١٣٠]. ان امتزاج الفلسفة بالتصوف عند ابن مسرة وجد امتداده عند ابن سبعين الذي مزج التصوف بالفلسفة كما هو واضح من مؤلفاته وعلى رأسها بد العارف.

ب ـ مؤلفاته في التصوف:

خصص ابن سبعين فصولاً للتصوف في مؤلفه الرئيس «بد العارف» الذي حققه الدكتور جورج كتوره، كما ان له تصانيف في آداب التصوف ورياضاته العملية في العديد من رسائله التي حقق مجموعة منها الدكتور عبد الرحمن بدوي.

ومن مؤلفاته في التصوف: رسالة العهد وهي رسالة قصيرة يوجهها ابن سبعين إلى مريده الذي يأخذ عليه العهد، والرسالة النورية أو كتاب النصيحة وهي رسالة صنفها ابن سبعين في رياضة «الذكر»، وقواعدها وآدابها وترجع أهميتها ـ فيما يقول التفتازاني ـ إلى انها تضمنت آراء ابن سبعين في آداب التصوف العملية، والرسالة الفقيرية وهي رسالة يبحث فيها ابن سبعين عن «الفقر» بحسب رأي الفقهاء والمتكلمين والصوفية والفلاسفة، والرسالة الرضوانية، وهي رسالة صنفها ابن سبعين لشرح آداب التصوف، وبعض مقاماته كالتوبة، ويشرح فيها معاني الرضوان والرحمة، إلى جانب وصايا ومؤلفات أخر[١٣١].

ج ـ ابن سبعين والتصوف العملي

ان ابن سبعين بوصفه صوفيا فإنه ينتمي إلى طريقة تصوفية أندلسية، شكلت ثقافته وآرائه في التصوف، ونعني بها الطريقة الشوذية[١٣٢] التي كانت تمزج التصوف بالفلسفة، وكان الشوذي وابن احلى وابن سبعين وطائفة أخرى من صوفية الأندلس في عصرهم، من القائلين بالوحدة، ولذلك كان الهجوم عليهم من جانب الفقهاء الأندلسيين عنيفاً»[١٣٣].

علماً ان اتجاه المدرسة الشوذية في مزج التصوف بالفلسفة يعد «امتداد لاتجاه مدرسة ابن مسرة الصوفي الأندلسي المتفلسف... الذي

أثرت تعاليمه في جميع الصوفية الأندلسيين الذين مزجوا التصوف بالفلسفة»[134].

وكان لابن سبعين طريقة صوفية، وكان له تلاميذ تأثروا بطريقته وأذاعوا آراءه في حياته وبعد مماته[135] ويبدو ان تلاميذ السبعينية كانوا يسيحون في البلاد متزيين بزي خاص من الصوف[136]. ويعرف بابن سبعين الصوفي بـ: «هو العالم بالله العارف به الواصل لغاية الإنسان السعيد على الإطلاق»[137]. ويقسم الصوفية على خمسة أقسام: «قسم جمهوري، وقسم مشارك، وقسم غير واصل، وقسم كامل، وقسم محرر»[138].

وعلى الرغم من تصوفه فإنه نقد الصوفية «عامتهم وخاصتهم لقولهم في النفس بما يشعر بالاثنينية أو الكثرة في الوجود، فهم يتحدثون عن بداية ونهاية وداخل وخارج، وكل هذا لا مجال له في مذهبه المقرب في الوجود الواحد الذي لا اثنينية أو كثرة فيه بوجه من الوجوه»[139].

د ـ الوحدة المطلقة عند ابن سبعين:

يقول أبو الوفا التفتازاني: ان ابن سبعين صاحب مذهب في التصوف الفلسفي يعرف بالوحدة المطلقة، والفكرة فيه بسيطة، وهي ان الوجود واحد، وهو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات فوجوداتها عين وجود الواحد[140].

وسنقوم أولاً بإيراد آراء الباحثين في ابن سبعين وأعني أشهرهم ثم إيراد نصوص ابن سبعين نفسه في مذهب الوحدة المطلقة.

اتفقت آراء أشهر الباحثين بشأن مذهب الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، يقول محمد ياسر شرف في كتابه:

«الوحدة المطلقة عند ابن سبعين»: «الوجود المطلق: هو الله، ولا موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا هو، الوجود الواجب،

الكل، الهو هو، المنسوب إليه، الجامع، الايس، الأصل، الواحد، الأصح أصح، لا نتهمه ولا نتوهمه. وأطلق عليه اسم «دائرة الوجود» ورأى ان: «المطلق إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء»[١٤١]. الوحدة المطلقة بصفتها المطلقة تتميز عن وحدة الوجود انها تغالي أكثر فلا تعترف بأي تمايز أو أي وجود غير وجود الله، فهي مطلقة لأنها تعترف أصلاً بوجود الكثرة بل هي عندها وهم يتولد عن الإدراكات الحسية فلا وجود حقيقي للكثرة انما هي أوهام. علماً ان ابن سبعين يستعمل بنفسه مصطلح: (الوحدة المطلقة)[١٤٢].

يقول د.عبد الرحمن بدوي: «وهذه الوحدة المطلقة يؤكدها ابن سبعين ضد كل محاولة للتمييز حتى عند الصوفية القائلين بالتوحيد. فإنهم يميزون بين توحيد الذات وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال وهذه التمييزات التي وصفوها هي في نظر ابن سبعين أوهام في أوهام»[١٤٣].

يقول الدكتور أبو الوفا التفتازاني: «المراتب الوجودية المختلفة عند ابن سبعين عوارض للوجود، والعرض لا يبقى زمانين في التحقيق، فهو باطل أبداً، فثبت ان الحق «الله» هو الوجود، والوهم هو المراتب الزائلة والباطنة و«كل شيء هالك» هي المراتب الوهمية»[١٤٤].

و «يفرق ابن سبعين في الوجود تفرقة اعتبارية بين الهوية والماهية، فالهوية هي الكل، والماهية هي الجزء، وان شئت قلت الهوية هي الواجب الوجود والماهية هي الممكن الوجود، والهوية عنده هي الربوبية والماهية هي العبودية، وفي الحق لا هوية بدون ماهية، كما انه لا ماهية بدون هوية، فهما يتحدان اتحاد الكل بالجزء، والفرع بالأصل، ولا تفرقة بينهما على التحقيق، بل هناك وحدة مطلقة، والكثرة من وهم الجهال والعوام»[١٤٥].

اذن الوحدة هي الوجود والكثرة وهم، هذه خلاصة مذهب ابن سبعين في الوحدة المطلقة. وفي الحقيقة فإن ابن سبعين «يفوق ابن عربي في

إطلاق الوحدة ونفي الاثنينية. وابن سبعين يمعن في هذا الاتجاه حتى لينكر في كثير من الأحيان الوجود المقيد ولا يقر بوجود غير وجود الله، وليس كذلك ابن عربي الذي أفسح في مذهبه مكاناً للقول بوجود الممكنات، ومن هنا رأى ابن تيمية ان ابن عربي أقرب إلى الإسلام من غيره من صوفية الوحدة المطلقة كابن سبعين لأنه يفرق بين الظاهر والمظاهر فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه وأما ابن سبعين فإنه يقول بوحدة الوجود وانه ما ثم غير[١٤٦].

وهكذا «فالوحدة المطلقة عند ابن سبعين تقوم على حقيقة مفادها ان الله حقيقة الموجودات. هذا يعني ان الوجود الحقيقي لله وحده وهو الذي يوصف بالوجود فقط... أما سائر الموجودات فلا وجود لها في الحقيقة إذ ان وجودها عين وجود الله ولأنها تستمد وجودها من الله»[١٤٧] وبعد إيراد هذه الآراء ننتقل الآن إلى نصوص ابن سبعين نفسه.

هـ ـ من نصوص ابن سبعين في الوحدة المطلقة:

ـ يردد ابن سبعين عبارة تلخص مذهبه كله في الوحدة المطلقة والعبارة هي: «الله فقط»[١٤٨].

ـ ومن عباراته: «الله فقط قدر ان الوجود كله صورة واحدة محيطة بظاهره وبباطنه»[١٤٩].

يصف ابن سبعين الله تعالى بـ«الذي هو ولا شيء إلا هو، ولا ماهية إلا ماهيته ولا انية إلا انيته ـ تجده وحده، وتجد الوحدة غير زائدة على ذاته»[١٥٠].

ـ ومن أقواله: «ليس إلا الايس فقط و (هو هو)[١٥١].

ـ «ان انية الله هي أول الآنيات وآخر الهويات، وظاهر الكائنات وباطن الأبديات»[١٥٢].

ـ لا «موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله إلا الحق إلا الكل إلا الهو هو إلا المنسوب إليه إلا الجامع إلا الايس إلا الأصل إلا الواحد»[١٥٣].

ـ يذكر أبو الوفا التفتازاني ان ابن سبعين وأصحابه كانوا يقولون في ذكرهم «ليس إلا الله»[١٥٤]، أصبح واضحاً لدينا ان ابن سبعين في تصوفه الفلسفي دعا إلى مذهب الوحدة المطلقة الذي يزيد على مذهب وحدة الوجود في رفض أي تمايز في الوجود لكنه بلا شك تطور لمذهب وحدة الوجود ونصوص ابن سبعين واضحة في التصريح بهذا المذهب مثلما كانت نصوص ابن عربي صريحة في بيان مذهبه في الوحدة، وسنجد ان ابن خلدون يركز نقده على نظرية الوحدة المطلقة ووحدة الوجود كما هي عند ابن عربي وابن سبعين وانه على نقيض ابن باجه سيتأثر بالغزالي وآرائه في التصوف كما سيتوضح في الفصل الرابع ان شاء الله.

الهوامش:

---

[١] ـ عالج ذلك الباحث في كتابه الموسوم: المعرفة الصوفية، دار عمار ـ عمان، دار الجيل ـ بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ص١٢٨ ـ ١٢٩.

[٢] ـ بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٦٩م، ص٣٠٠.

[٣] ـ صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، د. ت، د. م، (طبعة قديمة)، ص٨٧.

[٤] ـ ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد (ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٢م)، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، تحقيق: عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ج٢، ص٤١ ـ ٤٢.

[5]- الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح (ت ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) جذوة المقتبس، تحقيق محمد تاويت الطنجي، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، د. ت، ص٥٨ ـ ٥٩.

[6]- ينظر: بلاثيوس، اسين، مادة (ابن مسرة) في دائرة المعارف الإسلامية، ت: إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الشنتناوي و د. عبد الحميد يونس، دار الشعب، القاهرة، د. ت، م١، ص٣٨٦.

[7]- الحميدي، جذوة المقتبس، ص٥٨، وقارن الضبي، أحمد بن يحيى؛ ت ٥٥٩هـ، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م، ص٨٨.

[8]- بالثيا، انخل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الأسبانية حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٥م، ص٣٢٨.

[9]- كوربان، هنري بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ت: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط٢، ١٩٨٣م، ص٣٣٤.

[10]- عباس، د. إحسان، تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة)، دار الثقافة، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ص٥٦ ـ ٥٧.

[11]- مطلك، د. فضيلة عباس، الأصول الإشراقية عند فلاسفة المغرب، (رسالة دكتوراه لم تنشر)، بإشراف د. عبد الستار الراوي، جامعة بغداد، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ص١٣١.

[12]- المصدر نفسه،ص١٣٤.

[13]- ابن الابار، محمد بن عبد الله القضاعي البلنسي (ت ٦٥٩هـ/ ١٢٦٠م)، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عزت العطار الحيني، القاهرة، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م، ص٢٨٤ ـ ٢٨٥.

[14]- كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٣١.

[15]- النباهي، أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن المالقي الأندلسي، تاريخ قضاة الأندلس، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ت، ص٨٧، يقول إحسان عباس: ان النباهي ذكر ان ملاحقة القاضي ابن زرب واستتابته لأصحاب مذهب ابن مسرة كان سنة ٣٥٠هـ/ ٩٦١م وفي هذا التاريخ خطأ لأن ابن زرب أصبح قاضياً سنة ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م إذن الملاحقة كانت في هذا التاريخ أو بعده ينظر:إحسان عباس،تاريخ الأدب الأندلسي،ص٥٨.

[16]ـ نسبة إلى مدينة ابن مسرة المسماة ـ الميرية.

[17] ـ كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٣٥.

[18] ـ بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص٣٣٢.

[19] ـ دائرة المعارف الإسلامية، م١، ص٣٨٧.

[20] ـ صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص٢٨.

[21] ـ ابن حزم، علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية بمصر، ط١، سنة ١٣١٧هـ، ج٤، ص١٩٨.

[22] ـ المصدر نفسه، ج٤، ١٩٩.

[23] ـ بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص٣٠٠ ـ ٣٠١.

[24] ـ بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص٣٢٩ ـ ٣٣٠، وينظر: إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، (عصر سيادة قرطبة)، ص٥٥.

[25] ـ إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ص٥٦.

[26] ـ بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص٣٢٩.

[27] ـ درست الدكتورة فضيلة عباس مطلك، عبور المنهج الصوفي من المشرق إلى المغرب العربي في أطروحتها للدكتوراه الموسومة. الأصول الإشراقية عند فلاسفة المغرب، ص١٢٨ وما بعدها.

[28] ـ كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٤٢.

[29] ـ ينظر: ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٨م، (مقدمة المحقق) ص١٣.

[30] ـ فخري،ماجد،تاريخ الفلسفة الإسلامية،الدار المتحدة للنشر،بيروت،١٩٧٤م،ص٣٥٧.

[31] ـ ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أحمد بن القاسم، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: د. نزار رضا مكتبة الحياة، بيروت، (د. ت) ص٥١٥.

[32] ـ دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د. ت) ص٣٦٧.

[33] ـ لقد درس المحمدي عبد القادر موسى فكرة المتوحد بتوسع في رسالته للدكتوراه

الموسومة (الاغتراب في تراث صوفية الإسلام)، لم تنشر، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٥م، ص١٦٧ ـ ١٧٤.

[٣٤] ـ ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن خاقان (ت ٥٢٩هـ/ ١١٣٤م) قلائد العقيان، د. م، ١٢٨٤ هـ، ص٢٩٨.

[٣٥] ـ ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، ص٩٠.

[٣٦] ـ المصدر نفسه، ص٧٩.

[٣٧] ـ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٦١.

[٣٨] ـ صليبا، د. جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ١٩٧٣م، ص٤٣٦.

[٣٩] ـ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٦١.

[٤٠] ـ المصدر نفسه، ص٣٥٨.

[٤١] ـ ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، ص٤٣، وينظر: تسمية الصوفية بالغرباء عند الكلاباذي، أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٢٩.

[٤٢] ـ رسائل ابن باجه الإلهية، ص٦٨.

[٤٣] ـ المصدر نفسه، ص٤٦.

[٤٤] ـ المصدر نفسه،ص٤٧.

[٤٥] ـ التكريتي، د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨م، ص٣٥٢.

[٤٦] ـ رسائل ابن باجه الإلهية، ص٤١.

[٤٧] ـ المصدر نفسه، ص٤١، يراجع أيضاً الجابري، د. علي حسين، فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٣م، ق١، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

[٤٨] ـ الفيومي، د. محمد إبراهيم، ابن باجه والاغتراب، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص١٠٠.

[٤٩] ـ رسائل ابن باجه الإلهية، ص٦٩.

[٥٠] ـ رسائل ابن باجه الإلهية، ص٥٥ ـ ٥٦.

[٥١] ـ شيخ الأرض، تيسير، ابن باجه، دار الأنوار، بيروت، ط ١، ١٩٦٥م، ص١١٨ وينفي ابن باجه ان يكون المعقول هو الصور الروحانية الخيالية، ص١١٨، من المصدر نفسه.

[٥٢] ـ رسائل ابن باجه الإلهية، ص ١٢١.

[٥٣] ـ دي بور، تاريخ الفلاسفة في الإسلام، ص٣٦٨ ـ ٣٦٩.

[٥٤] ـ التكريتي، د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الإسلام، ص٣٥٣.

[٥٥] ـ كوربان،تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٤٤.

[٥٦] ـ زيادة، د. معن، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دراسة في فلسفة ابن باجه الأندلسي، دار اقرأ، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص٢٥.

[٥٧] ـ المصدر نفسه، ص٢٦.

[٥٨] ـ ابن طفيل، حي بن يقظان، قدم له بدراسة وتحليل: د. جميل صليبا و د. كامل عياد، مطبعة جامعة دمشق، ط٥، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، ص٤ ـ ٥، والعبارات التي أوردها ابن طفيل في النص أعلاه واستشهد بها تعود العبارة الأولى إلى أبي يزيد البسطامي والاخريتان إلى الحسين بن منصور الحلاج وهي من العبارات الشهيرة في مجال التصوف.

[٥٩] ـ ينظر: للباحث، المعرفة الصوفية، ص١٨٧ ـ ١٨٨.

[٦٠] ـ ابن طفيل، حي بن يقظان، ص٧.

[٦١] ـ ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ١٠.

[٦٢] ـ المصدر نفسه، ص٦٣.

[٦٣] ـ المصدر نفسه، ص٦٣ ـ ٦٤.

[٦٤] ـ ينظر عن مصطلح القلب ودلالته عند الصوفية، للباحث: المعرفة الصوفية، ص١٤٨ فما بعد.

[٦٥] ـ ابن طفيل، حي بن يقظان، ص٧٦.

[٦٦] ـ قال سبحانه وتعالى:﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ (الحج: من الآية٤٦).

[٦٧] ـ ابن طفيل، حي بن يقظان، ص٧٩.

[٦٨] ـ المصدر نفسه، ص٨٤.

[69]ـ صالح مدني: ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٩م، ص٤١.

[70]ـ ابن طفيل، حي بن يقظان، ص٩١.

[71]ـ ابن طفيل، حي بن يقظان، ص٩٢.

[72]ـ مدني صالح، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص٤٣.

[73]ـ فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص٩٦ ـ ٩٧.

[74]ـ المصدر نفسه، ص٩٨ ـ ٩٩.

[75]ـ المصدر نفسه، ص٩٧.

[76]ـ ينظر: المصدر نفسه، ص٩٦.

[77]ـ د. ناجي التكريتي، الفلسفية الأخلاقية الافلاطونية، ص٣٥٤.

[78]ـ ينظر: محمود، د. عبد الحليم: فلسفة ابن طفيل ورسالة (حي بن يقظان)، تأليف وتحقيق د. عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٧م، ص٤٤.

[79]ـ العراقي، د. عاطف، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٨٥م، ص٥٦، هامش رقم ١.

[80]ـ المصدر نفسه، ص٢٠١.

[81]ـ ابن رشد، أبو الوليد محمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق: د. محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٩م، ص ١٥٠.

[82]ـ ابن عربي، محي الدين الحاتمي الطائي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، السفر الثاني، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

[83]ـ المصدر نفسه، ص٣٧٣، وينظر عن لقاء ابن رشد وابن عربي، سرور، طه عبد الباقي، محي الدين بن عربي، مكتبة الخانجي بمصر، د. ت، ص١٦، ١٧، ١٨، ١٩، وينظر أيضاً: بلاثيوس، آسين، ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمه عن الأسبانية عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ص١٢ ـ ١٣.

[٨٤] ـ ولد ابن عربي في العام ٥٦٠هـ وتوفي في العام ٦٣٨هـ وما بين التاريخين عاش الطائي حياته متنقلاً بين المغرب العربي والمشرق العربي فهو قد خاض حياة حافلة بالتأليف والتنقل.

[٨٥] ـ عفيفي، أبو العلا، ابن عربي في دراساتي، ضمن الكتاب التذكاري ـ محي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص١٨.

[٨٦] ـ ينظر: ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، تحقيق ودراسة أبو العلا عفيفي، منشورات مكتبة دار الثقافة، نينوى، ط٢، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

[٨٧] ـ راجع: الحكيم، د. سعاد، المعجم الصوفي، دار ندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

[٨٨] ـ عفيفي، ابن عربي في دراساتي، ص٦.

[٨٩] ـ المصدر نفسه، ص٧.

[٩٠] ـ المصدر نفسه.

[٩١] ـ بلاثيوس، ابن عربي، حياته ومذهبه، ص١١١ ـ ١١٢.

[٩٢] ـ المصدر نفسه، ص١١٤.

[٩٣] ـ المصدر نفسه، ص١٢٩ فما بعد وينظر أيضاً ص١٢٣.

[٩٤] ـ ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص٩٢.

[٩٥] ـ سرور، محي الدين ابن عربي، ص١٧٤ فما بعد.

[٩٦] ـ المصدر نفسه، ينظر الصفحات: ١٦٣، ١٧٢، ١٨٧ فما بعد، ص١٩١ فما بعد.

[٩٧] ـ سرور، محي الدين ابن عربي، ص١٩٤. وينظر: محمد غلاب الذي يتفق مع سرور ويرى ان ابن عربي ليس من القائلين بوحدة الوجود، ينظر: غلاب، د. محمد، المعرفة عند محي الدين ابن عربي، ضمن الكتاب التذكاري عن محي الدين ابن عربي، ص٢٠٢ فما بعد ينظر للباحث، المعرفة الصوفية، ص١٧٨ مع الهامش.

[٩٨] ـ عفيفي، ابن عربي في دراساتي، ص١٥.

[٩٩] ـ مذكور، د. إبراهيم، وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ضمن الكتاب التذكاري عن ابن عربي، ص٣٦٩.

[100] ـ المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

[101] ـ المصدر نفسه، ٣٦٧.

[102] ـ عفيفي، ابن عربي في دراساتي، ص١٦.

[103] ـ ابن عربي، فصوص الحكم، ص٧٦ (الفص الرابع).

[104] ـ المصدر نفسه، ص٧٧ (الفص الرابع).

[105] ـ المصدر نفسه، ص٧٨ (الفص الرابع)

[106] ـ المصدر نفسه، ص ٨٠ (الفص الخامس).

[107] ـ المصدر نفسه، ص١١١ (الفص العاشر).

[108] ـ المصدر نفسه.

[109] ـ المصدر نفسه، ص١٢١(الفص الثاني عشر).

[110] ـ ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٢٤ (الفص الثاني عشر).

[111] ـ المصدر نفسه، ص١٩٢ (الفص الرابع والعشرين).

[112] ـ المصدر نفسه، ص١٩٦ (الفص الرابع والعشرين).

[113] ـ ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص٧٦.

[114] ـ ابن عربي، فصوص الحكم، ص٧٩ (الفص الرابع).

[115] ـ المصدر نفسه، ص١١١ (الفص العاشر).

[116] ـ المصدر نفسه، ص١١٣ (الفص العاشر).

[117] ـ بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ص٩٦.

[118] ـ عفيفي، مقدمة تحقيقه لكتاب فصوص الحكم (ذكر سابقاً)، ص٣٩ ـ ٤٠.

[119] ـ عفيفي، مقدمة فصوص الحكم، ص٤١.

[120] ـ المصدر نفسه، ص٤٣، وللمزيد عن وحدة الوجود عند ابن عربي ينظر: عفيفي، أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، (د. ت)، ص١٧٥ ـ ١٨٤ ومواضع أخرى. علماً ان فكرة وحدة الوجود قد تطورت عن فكرة الفناء عند الصوفية.

[121] ـ الجبوري، د. نظله أحمد نائل، فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية.

[122] ـ المصدر نفسه.

[123] ـ المصدر نفسه.

[124] ـ بلاثيوس، ابن عربي، حياته ومذهبه، ص٩٩.

[125] ـ المصدر نفسه، ص٦٤، ٦٥، ٦٦.

[126] ـ رحل ابن سبعين إلى المشرق، واختلف المؤرخون في وفاته فبعضهم ذهب إلى انه مات منتحراً بأن قطع شرايين يده حتى تصفى دمه وتوجد رواية أخرى وهي بأن الملك المظفر ملك اليمن دس السم لابن سبعين، ويرجح التفتازاني الذي درس حياة ابن سبعين وفلسفته الصوفية الرواية الثانية، ينظر: التفتازاني أبو الوفا، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٣م، ص٦٣ ـ ٦٦.

[127] ـ المصدر نفسه، ص٦٧.

[128] ـ ابن سبعين، بد العارف، ص١٤٣.

[129] ـ المصدر نفسه، ص١٤٤.

[130] ـ ابن سبعين، الرسالة القشيرية ضمن رسائل ابن سبعين، تحقيق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥، ص١٤.

[131] ـ عن مؤلفات ابن سبعين في التصوف وآدابه العملية، ينظر التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية الصفحات، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٥.

[132] ـ تنسب الطريقة الشوذية إلى صوفي أندلسي هو أبو عبد الله الشوذي الاشبيلي المعروف بالحلوي ذكر عنه ابن مريم في (البستان) انه كان إمام العارفين وتاج الأولياء وسيد الصالحين وانه كان نزيل تلمسان، وكان من تلاميذ الشوذي من صوفية الأندلس أبو إسحاق بن دهاق المتوفى سنة ٦١١هـ/ ١٢١٤م ـ المعروف بابن المرأة ـ وهو أستاذ ابن سبعين / ينظر أبو الوفا التفتازاني/ ابن سبعين وفلسفته الصوفية/ ص٧١ ـ ٧٢.

[133] ـ المصدر نفسه، ص٧٢ ـ ٧٣.

[134] ـ المصدر نفسه، ص٧٥.

[135] ـ ينظر المصدر نفسه، ص١٦٦.

[136] ـ ينظر: المصدر نفسه، ص١٦٧.

[137] ـ ابن سبعين، بد العارف، ص١٢٤.

[138] - المصدر نفسه، ص١٢٧.

[139] - التفتازاني، أبو الوفا، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص٣٨٢.

[140] - ينظر: التفتازاني، أبو الوفا، مقتطفات من أبحاثه ضمن: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الرابع، السنة الرابعة، ١٩٩٦م، عدد خاص عن المرحوم الأستاذ الدكتور أبي الوفا التفتازاني، ص١٩٨.

[141] - شرف محمد ياسر، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المركز العربي للطباعة والنشر، بيروت، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨١م، ص١١٥.

[142] - ينظر: الرسالة الفقيرية ضمن رسائل ابن سبعين، ص١٢.

[143] - بدوي، د. عبد الرحمن، مقدمته لرسائل ابن سبعين التي حققها، ص١٠.

[144] - التفتازاني، أبو الوفا، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص١٩٩.

[145] - المصدر نفسه.

[146] - المصدر نفسه، ص٢١٦، وينظر إحالة التفتازاني في الهامش إلى ابن تيمية، مجموع الرسائل والمسائل، ج١، ص١٧٦ ـ ١٧٨، لا يذكر الطبعة ولا التاريخ ولا المكان.

[147] - الجبوري، د. نظله أحمد نائل، فلسفة وحدة الوجود... ، ص١٩٧.

[148] - ابن سبعين، رسالة خطاب الله بلسان نوره ضمن رسائل ابن سبعين، الصفحات: ١٢٨، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢،٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٣،٢٢٧ومعظم صفحات الرسالة.

[149] - ابن سبعين، رسالة خطاب الله بلسان نوره (ذكرت سابقاً)، ص٢٤١.

[150] - ابن سبعين الرسالة الفقيرية (ذكرت سابقاً)، ص١٠.

[151] - المصدر نفسه، ص١١.

[152] - المصدر نفسه.

[153] - المصدر نفسه، ص١٢.

[154] - التفتازاني، أبو الوفا، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص١٦٧.

الفصل الثالث

التصوف عند ابن خلدون

التمهيد

بعد ان تناولنا التصوف عند فلاسفة المغرب وتوضحت الصورة العامة لموقف فلاسفة المغرب من التصوف، نتناول في هذا الفصل والذي يليه موقف ابن خلدون من التصوف بوصفه الأنموذج المطلوب دراسة موقفه من التصوف في هذه الأطروحة، وسنجد ان ابن خلدون يتداخل موقفه من التصوف ويتقاطع مع فلاسفة المغرب فهو في الوقت الذي يواصل موقف ابن طفيل الإيجابي من التصوف يواصل نقد ابن ماجه وابن رشد للتصوف ولكن ليس التصوف برمته وانما التصوف الفلسفي عند ابن عربي وابن سبعين ويفصل التصوف الإسلامي المعتدل عنه، وسنجد ان ابن خلدون في تعامله مع المتصوفة تاريخياً لا يفصل بين مشارقة ومغاربة كما فعل بعضهم[1]. لقد عومل ابن خلدون[2] بنظرة ناقصة حينما لاحظ العديد من الباحثين نزعته التجريبية فقط في فلسفة التاريخ والاجتماع لكنه ليس كذلك في الأمور الروحية والغيبية فالرجل وغني عن البيان مالكي أشعري، يقول محقق كتابه شفاء السائل الأب اغناطيوس اليسوعي: «ويدهشنا سكوت مؤرخي ابن خلدون عن دينه وتعبده الشخصي وتحامل البعض على نعته بالزندقة والاستهتار... ولا غرو ان يقول هذا من غاب عنهم تأويل التاريخ في ماضيه حسب تطور يطرق ويبدل لا حسب القوانين القائمة الآن»[3].

أولا: ابن خلدون وكتابه شفاء السائل / مسألة منهجية:

لما كان شفاء السائل من الكتب الأساسية في التصوف عند ابن خلدون فلابد من الوقوف عند الخلافات التي أثيرت بشأنه، لحسمها علمياً. فهل حقاً ان كتاب شفاء السائل ليس من تأليف ابن خلدون؟ هذا السؤال أثير في الوسط الفلسفي والثقافي العربي في مطلع الستينيات، وسنورد ما يؤيد

النسبة مستندين إلى آراء الباحثين المحققين والدارسين التي أثبتت وبشكل قاطع نسبة الكتاب إلى ابن خلدون وهي قناعة الباحث نفسه، ولما كان يتوجب على الباحث ان يبدأ من حيث انتهى الآخرون، فقد انتهى د. عبد الرحمن بدوي و د. محمد بن تاويت الطنجي من دراسة هذا الموضوع تفصيلاً وغيرهم، ممن سنقف عندهم في هذا المبحث.

تحقيق كتاب شفاء السائل

وجد الباحث أمامه ثلاثة تحقيقات لكتاب شفاء السائل بنسبته إلى مؤلفه ابن خلدون. وهو المتيسر في ظل ظروف الحصار الثقافي، فقد اطلعنا على التحقيق الثالث للكتاب من خلال هوامش أحد البحوث المنشورة في مجلة عربية تونسية سنشير إليها في المكان المناسب.

أ ـ تحقيق د. محمد بن تاويت الطنجي: يعد تحقيق الطنجي أفضل تحقيق فقد قدم له بدراسة تفصيلية تضمنت تحليل نسبة الكتاب إلى ابن خلدون ومقارنات، انتهى منه المحقق إلى ان الكتاب هو من تأليف «أبو زيد عبد الرحمن صاحب المقدمة»[٤] .وقدحقق الكتاب في استانبول، ١٩٥٧م.

ب. تحقيق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي،المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩م، وهذا التحقيق لا يخلو من الأخطاء، وقد أثبت فيه المحقق نسبة الكتاب وعائديته إلى ابن خلدون[٥].

ج ـ تحقيق أبي يعرب المرزوقي، تعرفنا عليه من خلال هوامش بحث د. عبد الرحمن التليلي في مجلة الحياة الثقافية الموسوم بـ(مفهوم التصوف عند ابن خلدون)[٦]، ولم نعثر على الكتاب في مكتباتنا وقد قمنا بمراسلة المجلة للحصول عليه أو لإرشادنا للحصول على نسخة ولم نتلق رداً حتى ساعة الانتهاء من الرسالة.

ان وجود ثلاثة تحقيقات لكتاب واحد ومن باحثين عرب معروفين

تجعلنا نتعامل مع كتاب شفاء السائل بقناعة على انه لابن خلدون، وقد انطوى تحقيق الطنجي واليسوعي على تحقيق نسبة الكتاب إلى ابن خلدون علماً ان اليسوعي عقد مقارنة بين نصوص متشابهة بين كتابي ابن خلدون: (المقدمة) و (شفاء السائل)[٧] وهو الأمر الذي لاحظه د. عبد الرحمن بدوي بعده دليلاً على نسبة الكتاب إلى ابن خلدون إذ وجد مشابهات بين عبارات في المقدمة ومثيلتها في شفاء السائل[٨].

وعلى الرغم من آراء جمهرة المحققين والباحثين الذين (سنورد آراءهم لاحقاً) خلق د. علي عبد الواحد وافي مشكلة نسبة الكتاب تحت وطأة القراءة الوضعية الناقصة لفكر ابن خلدون المنتشرة بسبب جاذبية فلسفة ابن خلدون في التاريخ وعلم الاجتماع، حين ذهب هذا الباحث إلى القول: «نرجح، بل نكاد نقطع بأن هذا الكتاب ليس لصاحب المقدمة»[٩] مخالفاً بذلك ليس آراء المحققين التي أوردناها فحسب بل وآراء مجموعة كبيرة من كبار الباحثين منهم: د. إبراهيم مدكور، ود. ماجد فخري، ود. عمر فروخ، ود. عنان، ود. محسن مهدي وآخرين غيرهم سنورد آراءهم بعد عرض حجج وافي. وأهمها قوله[١٠]: ان ثمة خلافاً بين كتاب (المقدمة) وكتاب (شفاء السائل) فيما يتعلق باشتقاق كلمة صوفي ففي كتاب (المقدمة) يرى ابن خلدون؛ ان كلمة صوفي مشتقة من لباس الصوف وفي كتاب شفاء السائل لا يرى هذا الرأي. وهذه القضية سنتناولها تفصيلاً لاحقاً، والحجة الأخرى ان لسان الدين بن الخطيب لم يذكر كتاب شفاء السائل ضمن مؤلفات ابن خلدون[١١]. وقد قام د. عبد الرحمن بدوي بدراسة القضية تفصيلاً والرد على الشكوك التي أثارها وافي عن نسبة الكتاب إلى ابن خلدون. علماً ان د. محمد بن تاويت الطنجي قد درس القضية تفصيلاً من قبل، يلخص لنا د. عبد الرحمن بدوي قناعته بما يأتي:

١ ـ انه ورد صراحة على غلاف المخطوطتين ان الكتاب هو لأبي زيد عبد الرحمن بن خلدون.

٢ ـ ان عدد من علماء المغاربة أشاروا إلى هذا الكتاب اما صراحة باسمه، أو بموضوعه ويذكر بدوي أسماء هؤلاء العلماء الذين أشاروا إلى كتاب شفاء السائل لابن خلدون وهم:

أ ـ أبو العباس أحمد بن محمد زروق الفاسي (ت٨٩٩ هـ/ ١٤٩٣م) في كتابه عدة المريد.

ب ـ أبو محمد عبد القادر الفاسي (ت ١٠٩١هـ/ ١٦٧٠م).

ج ـ أبو عبد الله المسناوي محمد بن أحمد (ت ١١٣٦هـ/ ١٧٢٣م) في كتابه (جهل المقل القاصر)[١٢].

أما أوجه الاختلاف بين بعض أفكارَ المقدمة وأفكار شفاء السائل عن اشتقاق كلمة صوفي فيرجعه د. عبد الرحمن بدوي «إلى تطور فكر المؤلف الواحد وهذا التطور هو من (شفاء السائل) إلى (المقدمة)»[١٣]. وهذا يعني ان المؤلف ابن خلدون قد ألف شفاء السائل قبل تأليفه المقدمة، والحقيقة ان هذا مجرد رأي في اشتقاق كلمة صوفي فقد يحتمل العكس ان يكون تغيراً من (المقدمة) إلى (شفاء السائل)[١٤]. على أية حال فإن رأي الدكتور عبد الرحمن بدوي وتعليله دقيق وواضح وهو انه حصل تغير في قناعات ابن خلدون عن اشتقاق كلمة صوفي وهو أمر يحدث لأي مفكر وفيلسوف في هذا العصر أو في العصور السابقة مثلما حدث لافلاطون وأرسطو أو الغزالي من المسلمين، يقول د. عبد الرحمن بدوي؛ اننا «نستطيع بفضل فكرة التطور في فكر ابن خلدون ان نفسر هذا الاختلاف في آرائه في التصوف بين كتاب «شفاء السائل» والفصل الخاص بعلم التصوف في «المقدمة»»[١٥]. وينتهي بدوي بعد دراسة مطولة لنسبة كتاب

شفاء السائل إلى ابن خلدون والتي غطت خمس عشرة صفحة[١٦] إلى القول: اننا «نؤكد ان كتاب «شفاء السائل في تهذيب المسائل» هو من تأليف أبي زيد عبد الرحمن بن خلدون، صاحب «العبر وديوان المبتدأ والخبر»[١٧]. ليس غرضنا إعادة تحقيق نسبة الكتاب؛ شفاء السائل إلى ابن خلدون فهذه قضية قد حسمها د. عبد الرحمن بدوي ود. محمد بن تاويت الطنجي واليسوعي والمرزوقي فضلاً عن تأييد جمهرة الباحثين لنسبة الكتاب إلى ابن خلدون والباحث يبدأ من حيث انتهى الآخرون.

ومن جمهرة الباحثين الذين أثبتوا النسبة الدكتور محمد عبد الله عنان الذي يقول: «وقد حصلت دار الكتب المصرية على نسخة مصورة من مخطوط مغربي في التصوف عنوانه «شفاء السائل لتهذيب المسائل»، يقع في سبعة وثمانين ورقة (١٧٤) صفحة ومنسوب في صحيفة عنوانه «للشيخ أبي زيد عبد الرحمن بن الشيخ الفقيه المحقق المشارك المبرور المقدس المرحوم أبي بكر محمد بن خلدون الحضرمي» وينعت مؤلفه في ديباجته «بالشيخ الرئيس الفقيه الجليل المدرس، المحقق المشارك، المتفنن، العالِم العَلم، الصدر الأوحد، قطب العلوم الدينية، ورافع رايتها، وفاتح مغلقات المسائل العقلية، والسابق إلى غاياتها، أبو زيد عبد الرحمن... الخ»[١٨] يقول عنان: «ومن الواضح مما ورد في صفحة عنوان الكتاب المذكور من نسبته إلى ابن خلدون ومما وصف به مؤلف الكتاب من نعوت، بل وما يبدو في روح أسلوبه، وما يتخلله من عبارات خاصة في الوصف والتعبير ان هذا الكتاب هو من تأليف ابن خلدون نفسه ومما يجدر ذكره ان هذا الكتاب لم يرد في الثبت الذي أورده ابن الخطيب عن مؤلفات ابن خلدون. فهو إذاً فيما يبدو من انتاجه بعد ذلك وربما يكون قد كتبه خلال إقامته في فاس بين سنتي ٧٦٠ـ٧٦٢هـ / ١٣٥٨م ـ ١٣٦٠م»[١٩]. ولا يشك د. إبراهيم

بيومي مدكور في عائدية تأليف الكتاب؛ شفاء السائل لتهذيب المسائل إلى ابن خلدون[٢٠]، والدكتور ماجد فخري الذي يؤيد نسبة الكتاب الخلدونية ويرى ان ابن خلدون وضع رسالة شفاء السائل «على النمط التقليدي»[٢١] والدكتور عمر فروخ ينسبها إلى ابن خلدون في قائمة المصادر في نهاية كتابه (تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون)[٢٢] كذلك الدكتور عبد الرحمن التليلي في بحثه الذي أشرنا إليه فيما سبق بشأن (مفهوم التصوف عند ابن خلدون) والدكتور عبد الأمير شمس الدين في كتابه (الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق)[٢٣].

أما موضوع ان الكتاب لم يرد ذكره في قائمة لسان الدين بن الخطيب فقد لاحظ الأستاذ ساطع الحصري ان أهم كتب ابن خلدون وأعني به كتاب العبر ومقدمته لم يذكرهما ابن الخطيب، كما ان عدم ذكر كتاب شفاء السائل في كتاب ابن خلدون: (التعريف) والذي دون فيه ابن خلدون سيرته الذاتية، أقول ان كتاب التعريف لم يذكر فيه أياً من كتب ابن خلدون التي ذكرها ابن الخطيب ومنها لباب المحصل في أصول الدين ورسالة في المنطق وأخرى في الحساب وتلاخيص لبعض ما كتبه ابن رشد، وشرح قصيدة البردة، وإليك ما لاحظه الأستاذ ساطع الحصري؛ لقد لاحظ: ان لسان الدين بن الخطيب لم يذكر كتاب العبر ومقدمته لابن خلدون كما ان جميع المؤلفات التي ذكرها لسان الدين بن الخطيب، هذه المؤلفات لم يذكرها ابن خلدون في ترجمة حياته[٢٤] ـ يقصد كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً ـ فهل يعني انها ليست له؟ ومن أبرز الباحثين الذين رأوا نسبة الكتاب إلى ابن خلدون، الدكتور محسن مهدي الذي أكد نسبة رسالة شفاء السائل إلى ابن خلدون في كتابه: «فلسفة التاريخ عند ابن خلدون»[٢٥] (بالانكليزية) وتابعه عزيز العظمة[٢٦] وأبو

القاسم محمد كرو[٢٧] ود. نظلة الجبوري[٢٨] ومحمد بنشريفة الذي يشير إلى جهد محمد بن تاويت الطنجي في تحقيق نسبة الرسالة إلى ابن خلدون[٢٩]. ولا يخرج عن إجماع الباحثين غير الدكتور علي عبد الواحد وافي والذي وقفنا عند رأيه فيما سبق من فقرات. كل ذلك لكي ندرس نظرية هذا الفيلسوف عن التصوف الإسلامي.

ثانيا: ابن خلدون وصلته بالمتصوفة

لمعرفة حقيقة موقف ابن خلدون من التصوف لابد ان نعرف حقيقة صلته بمتصوفة عصره في ضوء الشواهد التي وقعت بين يدي الباحث والتي تقول:

أ ـ ان ابن خلدون تولى مشيخة (نظارة) خانقاه بيبرس وهي مشيخة صوفية، «والخوانق لإقامة رسوم الفقراء في التخلق بآداب الصوفية السنية في مطارحة الأذكار ونوافل الصلوات»[٣٠]، كما يقول ابن خلدون في ترجمة حياته في كتابه (التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً).

ب ـ ان ابن خلدون الذي فجع من قبل بأخيه أبي زكريا يحيى بن خلدون (٧٣٤هـ ـ ٧٨٠هـ/ ١٣٣٣م ـ ١٣٧٨م) الذي توفي مقتولاً[٣١]، فإنه قد مني بكارثة أسرية لاحقاً فقد غرقت عائلته جميعاً قرب ميناء أبي قير في ساحل الأسكندرية بعد ان تبعته من تونس فكانت الفاجعة سبباً في سلوك طريق التصوف يساعده على ذلك انه كان في مصر على رأس أحد الخانقاوات أو الربط الصوفية كما أشرنا إلى ذلك في النقطة المذكورة آنفاً، يصف ابن خلدون هذه الفاجعة وأثرها الصوفي عليه، متحدثاً عن عائلته قائلاً: «وصلوا من المغرب في السفين فأصابها قاصف من الريح فغرقت، وذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم المصاب والجزع، ورجح الزهد واعتزمت على الخروج عن المنصب، فلم يوافقني عليه

النصح ممن استبشرته، خشية من نكير السلطان وسخطه؛ فوقفت بين الورد والصدر، وعلى صراط الرجاء واليأس وعن قريب تداركني اللطف الرباني، وشملتني نعمة السلطان ـ أيده الله ـ في النظر بعين الرحمة، وتخلية سبيلي من هذه العهدة التي لم أطق حملها، ولا عرفت ـ كما زعموا ـ مصطلحها... فانطلقت حميد الأثر مشيعاً من الكافة بالأسف والدعاء وحميد الثناء، تلحظني العيون بالرحمة،... قانعاً بالعافية التي سألها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من ربه، عاكفاً على تدريس علم، أو قراءة كتاب، أو إعمال قلم في تدوين أو تأليف، مؤملاً من الله قطع صبابة العمر في العبادة، ومحو عوائق السعادة بفضل الله ونعمته»[٣٢] ولا شك ان هذه النزعة الصريحة إلى الزهد والعزلة وقطع صبابة العمر في العبادة، وضعت ابن خلدون في طريق التصوف وحثت خطاه بالسفر لقضاء فريضة الحج[٣٣] وقد تأكد ملاحظة أهمية هذا النص الخلدوني في دائرة المعارف الإسلامية المستشرق الفرد بل من قوله: «ولما غرقت أسرته وأمواله مال إلى الزهد، وخرج إلى بيت الله حاجاً عام ٧٨٩هـ/ ١٣٨٧م»[٣٤] أي بعد نكبته بأخيه بتسعة أعوام. هذه الأحداث الحياتية وما قاله ابن خلدون أو فعله بأثرها تؤكد ذهاب الرجل إلى الزهد الذي هو مقدمة التصوف ولا سيما إذا أضفنا إلى ذلك موقفه الإيجابي من التصوف غير الفلسفي (البحت) أعني تصوف المحاسبي وأبي طالب المكي والقشيري والغزالي الذي وجده ابن خلدون خالياً من النظريات التي كانت هدف نقده كما سنرى ذلك منه تجاه نظريات الحلول والاتحاد والوحدة.

وقد لاحظ الباحثون أثر التصوف في ابن خلدون ومنهم د. محمد عابد الجابري الذي تحدث عن مرحلة تالية من حياة ابن خلدون تلت اهتمامه بالعلوم العقلية حين استجد عند ابن خلدون التفكير: «في اعتزال السياسة

والعزوف عن الوظائف، كما نلاحظ من خلالها ـ المرحلة ـ بروز نزعة جديدة في فكر ابن خلدون، هي نزعة التصوف»[٣٥] أي ان ابن خلدون «كان في الفترة الأولى من حياته، فترة الشباب، مولعاً بالعلوم العقلية، متتبعاً لخطى أساتذته ثم... انقلب في المرحلة التالية إلى رجل ذي ميول صوفية، فعرض عن الفلسفة وقضاياها، مؤثراً العزلة للتأمل والتفكير والمطالعة والتدريس»[٣٦]. وتحدث الدكتور الشكعة عن مخالطة ابن خلدون للصوفية في أثناء عمله على رأس الخانقاه أو الرباط الصوفي وهو خانقاه بيبرس قائلاً: «كانت مخالطة ابن خلدون لهؤلاء الصوفية عن قرب واندماج، دافعة له في تسجيل الجديد من الأفكار عن هذا الفريق من المسلمين»[٣٧]. وقد لاحظ د. محمد عبد الله عنان مسحة من التصوف على شعر ابن خلدون الذي ضم الكثير منه كتاب التعريف الذي ترجم فيه لحياته الشخصية، يقول عنان: «ونلاحظ ان شعر ابن خلدون تبدو عليه مسحة من التصوف وانه ينحو في كثير من قصائده منحى الشعراء الصوفيين في صوغ الغزل الروحي. وقد كان ابن خلدون على ما يظهر يجيش بنزعة صوفية، ويبدو مما كتبه في المقدمة عن التصوف وعن تجرد النفس من الاعتبارات الدنيوية والسمو إلى الملكوت الأعلى انه قد درس التصوف وخواصه دراسة لا بأس بها، وسوف نرى فيما بعد ان لابن خلدون رسالة خاصة في التصوف»[٣٨] يقصد عنان رسالة شفاء السائل لتهذيب المسائل التي ذكرها في موضع آخر من كتابه كما لاحظنا ذلك في الصفحات السابقة من هذه الرسالة. ان الحقائق السابقة تؤكد صلة ابن خلدون مع المتصوفة ومنها حقيقة تعيينه على رأس «مشيخة (نظارة) خانقاه بيبرس وهو يومئذ أعظم الخوانق أو ملاجئ الصوفية»[٣٩]، ولا شك ان فاجعته بعائلته كانت وراء شعوره بالتأزم النفسي والروحي الذي كان سبباً في عزلته الزهدية وأدائه

لفريضة الحج والتوجه لآخرته.

يقول د. إبراهيم بيومي مدكور: «وقد عنى ابن خلدون بالتصوف منذ سن مبكرة، اختصر في شبابه رسائل ابن عربي وان لم نقف بعد على مختصراته، وعقد له في «مقدمته» فصلاً طويلاً ـ للتصوف ـ لخص فيه تاريخه واستعرض أبوابه، وعالج خاصة الوحدة والحلول والاتحاد، مبيناً رأي أهل السنة والشيعة والفلاسفة ولعله يقف موقفاً وسطاً بين هؤلاء جميعاً، فهو يسلم بالمجاهدات والمقامات، كما يسلم بالكرامات والأخبار بالمغيبات، أما الكشف والشطحات فأمور غامضة لا يوضحها لفظ أو عبارة، والأولى ان نتركها فيما نترك من متشابه. وما دام الصوفية في شطحهم وغيبتهم فلا تثريب عليهم ولا لوم ولا مسؤولية، فإن صحوا وتكلموا في حال الحضور بالحلول أو الوحدة استحقوا العقاب كما حدث للحلاج، ووقع غلاة الصوفية في خلط آخر، وهو انهم مزجوا آراءهم في الوحدة والاتحاد بعلم الكلام، وفرق ما بين المقامين، فالتصوف أساسه الوجدان، وعلم الكلام أساسه المدارك العقلية»[4] وذلك حق لا خلاف عليه.

أما الدكتور أبو العلا عفيفي فيقول: «ولابن خلدون نزعة صريحة نحو التصوف ظهرت فيه في الجزء الأخير من حياته كما ظهرت في صديقه ومثيله لسان الدين بن الخطيب بعدما جرب كل من الرجلين الحياة السياسية وشقي بها. انقطع ابن خلدون في أخريات حياته في مصر إلى القراءة والتدريس والتأليف والعبادة. وخالط الصوفية وكان عظيم التقدير لهم جم الإعجاب بهم. والظاهر انه ـ كالغزالي ـ عندما يئس من الفلسفة الإلهية وأدرك تهافتها وقصورها، اعتقد ان طريق الكشف والذوق هو وحده الموصل إلى العلم اليقيني بالحقائق الإلهية والروحانية. ولكنه ـ كالغزالي أيضاً ـ لا يرضى عن الصوفية رضى مطلقاً من غير قيد ولا شرط،

لأنه ينعى على الغلاة المتأخرين منهم خلطهم بين التصوف والفلسفة وعلم الكلام وجعلهم هذه الفنون الثلاثة فناً واحداً في كلامهم في الاتحاد والحلول والتوحيد وغير ذلك، وهو يرى ان مدارك هذه الفنون متغايرة، وان علم التصوف مباين كل المباينة للفلسفة وعلم الكلام: لأنه قائم على الوجدان، والفلسفة والكلام قائمان على الدليل، ولا مجال للدليل العقلي في التجارب الشخصية التي يعالجها الصوفي، فهو لا يقر من التصوف إلا النوع السني أو الوجداني الخالص الذي يتمثل في كتابات الرعيل الأول من كبار الصوفية أمثال الحارث المحاسبي، وأبي القاسم الجنيد وأبي طالب المكي وغيرهم»[٤١].

وقد لاحظ المفكر الغربي لاكوست التأثير الصوفي لوالد ابن خلدون في ابنه إذ يقول: ان عزلات ابن خلدون في رباط أبي مدين، «وانتسابه إلى الصوفية، كل ذلك كان بلا ريب مدبراً منذ مدة طويلة بتأثير والد خصص قسماً كبيراً من حياته للأبحاث الصوفية»[٤٢].

وحتى في وفاة ابن خلدون وانتقاله إلى مثواه الأخير تتبين صلة هذا الفيلسوف العربي الإسلامي بالصوفية، يقول د. علي عبد الواحد وافي: «توفي ابن خلدون... وأما مثواه الأخير فقد ذكر السخاوي بشأنه «انه دفن بمقابر الصوفية خارج باب النصر» ويحدثنا المقريزي عن موقع هذه المقابر بما يفيد انها كانت تقع بين طائفة من المداخن التي شيدها الأمراء والكبراء في القرن الثامن خارج باب النصر في اتجاه الريدانية (العباسية الآن)، وانه قد أنشأ مقبرة الصوفية هذه صوفية الخانقاه الصلاحية في أواخر القرن الثامن في هذا المكان، وخصصت لدفن الصوفية، وقد سبق ان ذكرنا ان ابن خلدون قيد عضواً في خانقاه الصوفية البيبرسية وعين شيخاً لها، ولذلك استحق ان يدفن في هذه المقابر»[٤٣]. إذن ابن خلدون كان على صلة وثيقة

بالصوفية تؤكدها النصوص والأحداث بما فيها وفاته رحمه الله «بقيت مسألة أخيرة ـ يقول عفيفي ـ وهي هل يناقض ابن خلدون نفسه إذ يقرر في مواضع أصول مذهب تجريبي في طبيعة المعرفة، ويعترف في مواضع أخرى بحقيقة التجربة الصوفية وما فيها من كشف ومعرفة ذوقية؟ ولكنا لا نرى في موقفه تناقضاً إذا سلمنا بمقدماته التي تشير إلى ثنائية الإدراك والمدركات: في الإنسان ـ في نظره ـ قوتان: قوة على إدراك العلوم وهذه القوة هي العقل المستند إلى التجربة والمشاهدة، وقوة أخرى على إدراك أحوال النفس، وهي القوة الوجدانية التي تنكشف بها علوم الأذواق. فهناك ميدانان مختلفان، وأداتان للإدراك مختلفتان: والتناقض لا يقع إلا في ميدان واحد، أما الميدان الثالث وهو الفلسفة الإلهية، فهو في نظره ميدان موهوم لا أساس له ولا يجب ان يكون له وجود. وخلاصة الحديث ان ابن خلدون يرفض الفلسفة الميتافيزيقية، ويعترف بالمنهج التجريبي في ميدان العلوم الطبيعية، وبالمنهج الصوفي في ميدان الأمور الروحانية والغيبية»[٤٤].

وقد استمرت صورة ابن خلدون الصوفية بعد وفاته من خلال إفادة المتصوفة وغيرهم من كتابه شفاء السائل «وقد قدر لابن خلدون عمله في شفاء السائل وإجادته، وأصبح كتابه هذا مرجعاً في التصوف يرجع إليه المختصون بدراسة التصوف في المغرب، فاعتمد عليه الشيخ رزوق في كتابيه «عدة المريد» و «النصيحة الكافية» في أماكن متعددة منهما تارة يسمي المؤلف، وتارة يكتفي بالنقل منه ولا يذكر اسمه؛ والشيخ رزوق صوفي عرف بين علماء المغرب بمحتسب الصوفية لكثرة ما وجه إلى الصوفية من اعتراض ونقد. واستفاد منه أبو سالم العياشي في رحلته، ونوه بقيمته أبو العباس الفاسي في شرح رائية الشريشي في السلوك، وغيرهم»[٤٥].

هذا وغيره، يعزز العزم في الباحث لكي يتقدم خطوة أخرى على

طريق (التصوف) كما يراه ابن خلدون! ـ متوازناً ـ معتدلاً، أو قل (زهداً عميقاً) فلنمض في ولوج هذه الطريقة.

ثالثاً: ابن خلدون والتصوف

بعد الاطمئنان إلى مصادرنا الخلدونية، ووقوفنا على طبيعة صلة ابن خلدون بالمتصوفة لابد من دخول عالم التصوف كما رآه ابن خلدون.

أ ـ تعريف التصوف:

أن وضع تعريف للتصوف قضية شغلت بال المتصوفة والباحثين، فمن جهة المتصوفة، وضع المتصوفة الكثير من التعريفات التي منها تعريف الشيخ معروف الكرخي القائل: «التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق» المنوه به في موضع سابق من الرسالة.

يقول الشيخ عبد القاهر السهروردي صاحب عوارف المعارف: «وأقوال الشيوخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول»[٤٦]، أي ان الشيخ عبد القاهر السهروردي قام بإحصاء تعريفات المتصوفة للتصوف فوجدها ألف تعريف، في زمانه.

ولقد قام في العصر الحديث المستشرق نيكلسون بجمع ثمانية وسبعين تعريفاً لثمانية وثلاثين صوفياً[٤٧] وقام بترتيب تلك التعريفات ترتيباً زمنياً لأجل ان «تلقي هذه التعريفات ضوءاً على التطور التاريخي للتصوف، ومع ذلك كانت النتيجة ضئيلة إلى حد ما»[٤٨].

وقد لاحظ نيكلسون: ان عبارات التعريفات القصيرة تمثل غالباً ناحية خاصة من نواحي التصوف، أو تشير إلى وجهة نظر خاصة لصوفي بعينه، أو إلى حالة غالبة على صوفي في وقت معين. بمعنى اننا لا نستطيع ان نتوصل إلى تعريف جامع مانع للتصوف من مجموع هذه التعريفات.

ويلاحظ أيضاً ان للصوفي الواحد أحياناً مجموعة أو عدداً من التعريفات فكان ما وصلنا من التعريفات ثلاثة عشر تعريفاً للجنيد بن محمد البغدادي[٤٩]، وسبعة تعريفات لأبي الحسين النوري[٥٠]، ولا تتوافر الشروط المنطقية لأي من هذه التعريفات لأنها تعريفات تصدر عن الحال الذاتي الشعوري الذي كان فيه الصوفي بدلالة تعدد التعريفات للصوفي الواحد أو كما يقول القشيري: «وتكلم الناس في التصوف: ما معناه؟ وفي الصوفي من هو؟ فكل عبر عما وقع له»[٥١]. أي انه عبر عن الحال الصوفي الذي كان فيه من غير مراعاة الشروط المنطقية للتعريف، ويطغي على العديد من تلك التعريفات التي جمعها نيكلسون الطابع الأخلاقي أو الأدبي البلاغي. هذه القضية التفت إليها ابن خلدون وعلل أسبابها ولاحظ كثرة التعريفات وتعددها، يقول ابن خلدون: [«وقد حاول كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع يعطي شرح معناه فلم يف بذلك قول من أقوالهم.

فمنهم من عبر بأحوال البداية؛ قال الجريري[٥٢]: «التصوف الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني» وقال القصاب[٥٣]: «هو أخلاق كريمة ظهرت في زمن كريم من رجل كريم».

ومنهم من عبر بأحوال النهاية، قال الجنيد: «هو ان يميتك الحق عنك ويحييك به» وقال رويم[٥٤]: «هو البقاء مع الله على ما يريد، لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء» وقال سمنون[٥٥]: «هو ان تكون مع الله بلا علاقة».

ومنهم من عبر بعلامة قال البغدادي ـ يقصد الجنيد بن محمد ـ علامة الصوفي الصادق ان يفتقر بعد الغنى، ويذل بعد العز، ويخفى بعد الشهرة، وعلامة الكاذب على العكس».

ومنهم من عبر بأصوله ومبانيه، قال رويم: «التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض

والاختيار». ومنهم من جعل ذلك الأصل والمبنى واحداً؛ قال الكتاني[٥٦]: «التصوف خلق، فمن زاد في الخلق زاد في التصوف». وأمثال هذه العبارات كثير، وكل واحد منهم يعبر عما وجد، وينطق بحسب مقامه، والحق ان التصوف لا ينطبق عليه حد واحد»][٥٧].

لقد لاحظ ابن خلدون الأمور الآتية على تعريف التصوف في الفكر الإسلامي:

١ ـ كثرة التعريفات.

٢ ـ كل صوفي عرف التصوف نطق بحسب المقام الذي كان فيه.

٣ ـ ان التصوف لا ينطبق عليه تعريف واحد من هذه التعريفات التي نطق بها المتصوفة.

ويخلص من ذلك إلى القول:

ان «التصوف رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده، مقدماً الاهتمام بأفعال القلوب، مراقباً خفاياها، حريصاً بذلك على النجاة. فهذا هو الرسم الذي يميز هذه الطريقة في نفسها، ويعطي تفسيرها على ما كانت عليه عند المتأخرين من السلف والصدر الأول من المتصوفة»[٥٨] مما يعني ان ابن خلدون قد عمل على تعريف التصوف بحسب أنواع المجاهدات التي سيأتي بيانها في الصفحات الآتية ليقرر حقيقة جلية تقول عن التصوف: «انه التخلق بمجاهدة الاستقامة مقتصراً عليها، وبمجاهدة الكشف، ومن شروطها مجاهدة الاستقامة فيتخلق بهما معاً»[٥٩]، ثم في موضع آخر يقرر ابن خلدون تعريفاً للتصوف يقوم على أساس تقسيم التصوف إلى سلوك وكشف يقول الفيلسوف العربي المغربي ابن خلدون: «اعلم انه تقرر في جميع ما قدمناه ان التصوف كله راجع إلى مجاهدة وسلوك يفضيان ببلوغ الغاية فيهما إلى كشف ومشاهدة

يحصل فيها العلم بالله وصفاته، وأفعاله وأسرار ملكه وسائر ما قدمناه، وتقرر ان هذا العلم الحاصل من المشاهدة والكشف لا ينبغي ان يودع الكتب»[٦٠] هذا عن التصوف، فماذا عن اشتقاق كلمة صوفي؟

ب ـ اشتقاق كلمة صوفي

ناقش الأقدمون والباحثون المعاصرون أصل الكلمة، وقالوا بنظريات مختلفة في اشتقاقها نوهنا ببعضه في الفصل الأول من هذه الرسالة، منذ وقت باكر في تاريخ الإسلام حاول عدد من الصوفية ان ينتسبوا إلى الصفاء، فقال السراج أبو نصر: «ان العبد إذا صفى من كدر البشرية يقال له قد صوفي فهو صوفي»[٦١].

وهناك نظريات أخرى للصوفية أرجعت التصوف إلى أصول أخرى، سنرى ان ابن خلدون يشير إليها في مؤلفاته ومن أشهرها النسبة إلى لباس الصوف[٦٢] ويمكن إيجاز أشهر النظريات في هذا المجال والتي حصرت بخمس هي:

١ ـ اشتقاق الكلمة نسبة إلى لباس الصوف.

٢ ـ اشتقاق الكلمة من الصفاء.

٣ ـ اشتقاق الكلمة من (الصفة) وهو مكان ملاصق لمسجد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، كان يأوي إليه فقراء الصحابة.

٤ ـ اشتقاق الكلمة من الصف الأول للمصلين في صلاة الجماعة[٦٣].

٥ ـ اشتقاق الكلمة بإرجاعها إلى قوم عاشوا في الجاهلية يقال لهم بني صوفة، انقطعوا إلى الله عز وجل، واعتكفوا في الكعبة، فمن تشبه بهم يقال له صوفي، وينسبون إلى الغوث بن مر الذي سمي صوفة لأنه ما كان يعيش لأمه ولد، فنذرت لئن عاش لتعلقن برأسه صوفة ولتجعلنه ربيط الكعبة ففعلت، فقيل له صوفة، ولولده بني صوفة ولو أحدهم انتسب إليهم يقال له

صوفي[٦٤].

وعقد جرجي زيدان صلة بين الكلمة العربية والكلمة اليونانية «سوفيا» بنوع من التعسف قائلاً: «وعندنا انها مشتقة من لفظة يونانية الأصل هي «صوفيا» ومعناها الحكمة، فيكون الصوفية قد لقبوا بذلك نسبة إلى الحكمة، لأنهم كانوا يبحثون فيما ـ يقولونه أو يكتبونه بحثاً فلسفياً، ويؤيد ذلك انهم لم يظهروا بعلمهم هذا ولا عرفوا بهذه الصفة إلا بعد ترجمة كتب اليونان إلى العربية ودخول لفظ الفلسفة فيها»[٦٥] وسبب وصفنا هذا الرأي بالتعسف لأنه يجر خلفه كامل الرأي الاستشراقي القائل بتبعية الإنجاز العربي لليونان.

هذا النقاش عن أصل كلمة صوفي دخله ابن خلدون مرتين مرة في كتابه (المقدمة) ومرة في كتابه (شفاء السائل):

يقول ابن خلدون في كتابه (المقدمة): «وقال القشيري رحمه الله: «ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس، والظاهر انه لقب، ومن قال في اشتقاقه من الصفاء أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي، قال: وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه»[٦٦]، ويستطرد ابن خلدون قائلاً: «قلت: والأظهر ان قيل بالاشتقاق انه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه: لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف»[٦٧]، بمعنى ان ابن خلدون يخالف القشيري الذي رأى ان كلمة تصوف وصوفي قد صارت لقباً يتداوله الناس من دون ان يعرف له اشتقاق بالتحديد، يقول القشيري: «ثم هذه التسمية غلبت على الطائفة؛ فيقال: «رجل صوفي»، وللجماعة «صوفية»» ومن يتوصل إلى ذلك يقال له: «متصوف» وللجماعة: «المتصوفة» وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق. والأظهر فيه، انه كاللقب، فأما قول من قال: انه

من الصوف، ولهذا يقال: تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص، فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف»[٦٨].

ولكن ابن خلدون يعاود مناقشة أصل كلمة صوفي بتفصيل أكثر في كتابه (شفاء السائل) ليأخذ برأي القشيري الذي يرى انه لقباً تداوله الناس للدلالة على الصوفية من دون ان يعرف له اشتقاق محدد، يقول ابن خلدون في فقرة يذكر فيها النظريات التي قيلت في أصل كلمة صوفي: «ولما تميزت هذه الطائفة بما تميزت به من النظر في أفعال القلوب والاهتمام بها وتقديمها على أفعال الجوارح في الشرعيات والعاديات كما قال الجنيد رضي الله عنه «إذا رأيت الصوفي يعني بظاهره فاعلم ان باطنه خراب» فاختصوا بهذا الاسم لقباً لهم وعلماً عليهم. وقد تكلف بعضهم فيه الاشتقاق ولم يساعدهم القياس فقيل من لبس الصوف والقوم لم يختصوا فيه بلباس دون لباس. وانما فعل ذلك بعض من تشبه بهم، وتخيل في لباسهم الصوف في بعض الأوقات تقللاً وزهداً... وقال آخرون: اشتقاقه من الصفة، وان أصل الطريقة مأخوذ من أهل الصفة وهم المهاجرون الذين اختصوا بالسكنى في صفة مسجد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) مثل أبي هريرة الدوسي وأبي ذر الغفاري وبلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي وأمثالهم. واعلم ان أهل الصفة لم يكونوا مختصين على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، بطريقة في العبادة، بل كانوا أسوة الصحابة في العبادة والقيام بوظائف الشريعة، وانما اختصوا بملازمة المسجد للغربة والفقر، فإن المهاجرين من قريش نزلوا على انظارهم من الأوس والخزرج وآخى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بينهم وبقي الغرباء فآواهم إلى نفسه، وأسكنهم مسجده، وأمر بمواساتهم، وكان يتفقدهم، ويحملهم معه إلى الدعوات. هذا مع ان قياس النسبة يأباه»[٦٩]،

كما مر بنا ذلك في المباحث السابقة. ويستطرد ابن خلدون في مناقشة أصل الكلمة قائلاً: وهناك من قال انه مشتق من الصفاء، فلم يبق إلا انه لقب وضع لهذه الطائفة علماً يتميزون به؛ ثم تصرفوا في ذلك اللقب بالاشتقاق منه، فقيل: متصوف، وصوفي، والطريقة تصوف والجماعة متصوفون وصوفيون[٧٠]. الخلاصة ان ابن خلدون يأخذ برأي القشيري كما ذكرنا في كتابه شفاء السائل ولا يأخذ به في كتابه (المقدمة) علماً ان ابن خلدون يجل القشيري إجلالاً كبيراً كما يظهر في صفحات الكتابين المذكورين إلى جانب إجلاله الحارث بن أسد المحاسبي وأبي حامد الغزالي لا سيما طريقة الأخير في التصوف.

بقي ان نعرف ان الرأي الذي انتهى إليه ابن خلدون بحسب قراءة د. عبد الرحمن بدوي الذي يقول: ان هذا الاختلاف يرجع إلى تطور في الرأي من (شفاء السائل) إلى (المقدمة). وهذا تفسير صحيح ومعقول إلى حد ما لأنه يعني ببساطة تغير في القناعات الشخصية ولكن المشكلة في رأي د. عبد الرحمن بدوي هذا نشأت من جعله كتاب شفاء السائل متقدماً في تاريخ تأليفه على كتاب المقدمة مما يتقاطع مع الرأي الآخر المقبول والذي يقول كان تأليف ابن خلدون لشفاء السائل في مصر، بمعنى انه جاء متأخراً بالقياس إلى المقدمة، كتبه في ظل الأجواء النفسية والعقيدية والاجتماعية التي انعكست عليه من جراء الفاجعة التي أودت بعائلة ابن خلدون والتي يرجح ان ابن خلدون قد تصوف بعدها ولاسيما وانه كان شيخاً لرباط صوفي كما ان مثواه الأخير كان في مقبرة الصوفية أي انه عد واحداً منهم. على أية حال فإن الأمر محدود فيما يتعلق برأي ابن خلدون في اشتقاق كلمة صوفي وهو يجمع بين القول بتغير في القناعة الشخصية إزاء رأي القشيري صاحب (الرسالة) وتأخر تأليف شفاء السائل بعد نكباته،

وحسن علاقته بشيوخ الصوفية فالذي رفضه ابن خلدون في المقدمة عاد وأخذ به في كتاب شفاء السائل وليس العكس.

ج ـ نشأة التصوف:

توجد نظريات متعددة في نشأة التصوف، منها نظريات المستشرقين ـ التي مرت بنا في الفصل الأول ـ حين أرجعت التصوف إلى مؤثرات أجنبية يهودية أو مسيحية أو هندية أو يونانية، والتي انتهينا منها إلى القول: ان التصوف نشأ نشأة تدريجية من الزهد الصادر عن الكتاب والسنة إلى زهد فيه سرف ومغالاة اتخذت عناوين مثل: الجوعية، والنساك، والبكاؤون. وهذه تطورت ومع ازدهار علم الكلام وترجمة الفلسفة تلقحت نزعة التصوف بمؤثرات عالمية كانت وراء ظهور تصوف متأخر ونظريات فلسفية مثل نظرية الحلول التي قال بها الحلاج ووحدة الوجود التي قال بها ابن عربي والوحدة المطلقة التي قال بها ابن سبعين، أما ابن خلدون فهو يبحث عن جذور التصوف في عصر الصحابة (رضي الله عنهم) ولهذا هو يرجع التصوف إلى عصر الصحابة والتابعين، بما ينم عن محاولة تأصيلية تذهب إلى النبع الأول للإسلام.

يقول ابن خلدون: «هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملة وأصله ان طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريق الحق والهداية»[71].

ويتحدث ابن خلدون عن جوهر طريقة التصوف فيرى: ان أصلها «العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف»[72]، إذن التصوف بوصفه عكوفاً على العبادة وانقطاع عن الدنيا

كان عاماً فيما يخص الصحابة والسلف، لكن اسم الصوفية لم يظهر الا مع القرن الثاني للهجرة إذ تفشى الإقبال على الدنيا فانصرف عنها ـ أي الدنيا ـ المقبلون على العبادة وسموا الصوفية ـ يقول ابن خلدون: «فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»[٧٣]، أي انه في القرن الأول حيث عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين لم يظهر مصطلح صوفية أو متصوفة ولكنه ظهر في القرن الثاني بوصفه لقباً يمثل رد فعل على تفشي الإقبال على الدنيا. وكثرت العنايات بالنوع الأول من العلوم الذي هو الفقه لعموم البلوى واحتياج السلطان والكافة لمنصب الفتيا فكثر ناقلوه في كل عصر، وتعددت الموضوعات وبقي النوع الآخر الذي هو الأهم على كل أحد في نفسه قليلاً ومهجوراً ـ يعني التصوف ـ فكتبوا في ذلك مصنفات هي أمهات الإفادة كما فعله ابن عطا والمحاسبي في كتاب الرعاية وكذلك الغزالي في كتاب «الإحياء»[٧٤]. ان ابن خلدون يرى ان نشأة التصوف إسلامية خالصة فقبل به وتفاعل معه، محذراً من التصوف المتأخر الذي هو نتاج نظريات فلسفية تداخلت فيها المفاهيم بخلاف الجيل الأول. يقول ابن خلدون متابعاً الحديث عن نشأة التصوف: ان الصحابة رضوان الله عليهم لما شرح الله صدورهم للإسلام، وقبلوا نور الهداية، كانوا فيه على بينة من ربهم، صرفوا الاهتمام إلى أعمال الباطن أكثر من أعمال الظاهر، فكانوا يراعون أنفاسهم، ويراقبون خطراتهم، ويحذرون غوائل قلوبهم[٧٥] بمعنى ان الصدر الأول أعني الصحابة كانوا يعتمدون طريقة التصوف بوصفها طريقة عامة غير مخصوصة بجماعة، كما حدث لاحقاً حين أقبل الأغنياء على الدنيا وبهرجتها.

ويؤكد ابن خلدون هذا المعنى في موضع آخر قائلاً: ثم لما درج

الصحابة رضوان الله عليهم، وجاء العصر التالي لعصرهم، تلقى أهله هدى الصحابة مباشرة، تلقيناً وتعليماً وقيل لهم التابعون، ثم قيل لأهل العصر الذين بعدهم اتباع التابعين، ثم اختلف الناس، وتباينت المراتب، وفشا الميل عن الجادة، والخروج عن الاستقامة، ونسي الناس أعمال القلوب وأغفلوها، وأقبل الجم الغفير على صلاح الأعمال البدنية، والعناية بالمراسم الدينية من غير التفات إلى الباطن والاهتمام بصلاحه، وشغل الفقهاء بما تعم به البلوى من أحكام المعاملات والعبادات الظاهرة حسبما طالبهم بذلك منصب الفتيا وهداية الجمهور، فاختص أرباب القلوب باسم الزهاد، والعباد، وطلاب الآخرة، منقطعين إلى الله، قابضين على أديانهم «كالقابض على الجمر» حسبما ورد في الحديث[٧٦] ثم طرقت آفة البدع في المعتقدات، فانفرد خواص السنة المحافظون على أعمال القلوب، المقتدون بالسلف الصالح في أعمالهم الباطنة والظاهرة، وسموا الصوفية، قال الأستاذ أبو القاسم القشيري: «اشتهر هذا الاسم قريب المائتين من الهجرة ثم تتابعوا جيلاً بعد جيل وأمة بعد أمة يهتدي الخلف منهم بالسلف وصار فقه الشريعة على نوعين الأول فقه الظاهر ـ يستطرد ابن خلدون ـ وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال الجوارح من عبادات ومعاملات، النوع الثاني هو فقه الباطن وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب وما يخص المكلف في نفسه من أفعال الجوارح ويسمى هذا فقه القلوب وفقه الباطن وفقه الورع وعلم الآخرة، والتصوف[٧٧]. نعم التصوف هو فقه القلوب وبلسمها.

وفي جانب آخر لم يكتف ابن خلدون بالحديث عن التصوف والصوفية وأصل المصطلح ومنبعه، بل وجدناه يتحدث عن تاريخ التأليف الصوفي وما وقف عليه منه قائلاً في موضع آخر من مؤلفاته: «فلما كتبت العلوم

ودونت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة، في طرقهم فمنهم من كتب في (أحكام) الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك كما فعله المحاسبي في كتاب (الرعاية) له، ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم في الأحوال كما فعله القشيري في كتاب الرسالة والسهروردي في كتاب عوارف المعارف وأمثالهم. وجمع الغزالي رحمه الله بين الأمرين في كتاب «الإحياء»، فدون فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بين آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم، وصار علم التصوف في الملة علماً مدوناً بعد ان كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها انما تتلقى من صدور الرجال، كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك»[٧٨].

ولما كان الأساس الذي يقوم عليه التصوف من القلب وما فيه من غرائز وقوى، كل واحد منها يطلب مقتضى طبعه الذي خلق له وجعله كماله وغايته في تحصيله، هكذا:

- فغريزة الغضب تطلب التشفي والانتقام.
- وغريزة الشهوة تطلب اللذة بالمأكول والمنكوح.
- وغريزة العقل تطلب تحصيل العلم والمعرفة[٧٩]. وجميع ذلك يتعلق بظواهر حياة الإنسان، ويبقى الباطن ـ دخيلة الإنسان وقلبه هو أصل الاستقامة ومنبع الصلاح والفساد لجميع الأعمال وسرها ان المطلوب من استقامة الجوارح انما هو حصول آثار الاستقامة في النفس عوداً بعد بدء ثم يتضاعف بالتكرار حتى تتمكن منها الهداية، وتصدر عنها الاستقامة في جميع أعمالها من غير تكلف. قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «ان الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم»[٨٠]، من هنا

الإيمان رأس الأعمال، وأرفع مراتب السعادة لأنه أرفع الأعمال الباطنة كلها فكيف الظاهرة[٨١] اقتداء بقوله تعالى: (إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) (الرعد: من الآية ١١).

إن وعي ابن خلدون المعرفي للتصوف مكنه من التمييز بين نوعين من التصوف: النوع الأول: التصوف المعتدل والثاني هو التصوف الفلسفي الذي هو تصوف المتأخرين (المتطرف)، يستعمل ابن خلدون هذا التقسيم لتمييز تصوف المتأخرين أصحاب وحدة الوجود والوحدة المطلقة الولوعين بعلم المكاشفة، عن القائلين بوحدة الشهود من معتدلي الصوفية وأرباب القلوب الطافحة بالإيمان. يعرفنا العلامة ابن خلدون بهاتين الطريقتين، قائلاً: «الأولى، وهي طريقة السنة، طريقة سلفهم الجارية على الكتاب والسنة، والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين والطريقة الثانية، وهي مشوبة بالبدع، وهي طريقة قوم من المتأخرين، يجعلون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحس... ومن هؤلاء المتصوفة: ابن عربي، وابن سبعين، وابن برجان (ت ٥٣٠هـ/ ١١٣٥م)، وأتباعهم ممن سلك سبيلهم ودان بنحلتهم؛ ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر، ومستهجن البدع، وتأويل الظواهر لذلك على أبعد الوجوه وأقبحها بما يستغرب الناظر فيها من نسبتها إلى الملة، أو عدها من الشريعة»[٨٢].

ويحرص ابن خلدون على تمييز أصحاب التصوف الفلسفي عن غيرهم بأن يسمي أصحاب التصوف الفلسفي بفترتهم الزمنية فيقول المتأخرين من المتصوفة[٨٣].

هذا هو موقف ابن خلدون من التصوف لمن صبر على تتبعه. انه ليس موقف المنكر، ولا موقف المؤيد، وانما هو تمييز وفرز أراد ابن خلدون منه بيان الضفة الأمينة من التصوف من الضفة الخطرة على نهر العقيدة

الإسلامية، قسم يقره ابن خلدون ويحترم أصحابه ويثبت كل ما يدعونه من ولائيات ما دامت منحصرة في نطاق «الوجدان» أو «الاتصاف... أما القسم الثاني الذي ينكره ويبحث عن أصول انحرافه الناشئة عن محاولة بعضهم عقلنة التصوف على الرغم من انه تجربة لا تقبل بطبيعتها ان تتعقلن كما يقول عبد الله شريط لأنها من جنس الوقائع التي لا تدرك بالعقل ولا بالحس، ولا تقبل ان يقام عليها برهان أو حتى يعبر عنها باللغة العادية المتعارفة[٨٤]. ان تصوف الحلول والاتحاد والوحدة لا يلقى القبول عند ابن خلدون بل ينقده ويستبعده إذ ان «التصوف الفلسفي ليس تصوفاً بل هو صناعة عقلية أي فلسفة»[٨٥]. ان ابن خلدون يرى «ان الزهد إسلامي في مبانيه وأصوله، أما التصوف (الفلسفي) فتيار ضخم زخر بالآراء والمعتقدات الأجنبية التي لا تمت بصلة إلى الإسلام[٨٦]. ونوه ابن خلدون بمسألة الصلة بين التصوف والتشيع، قائلاً: [«وظهر من كلام المتصوفة القول، بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون انه لا يمكن ان يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله، ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان. وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب الإشارات في فصول التصوف منها فقال: «جل جناب الحق ان يكون شرعة لكل وارد، أو يطلع عليه الا الواحد بعد الواحد»[٨٧] وهذا كلام لاتقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي، وانما هو من أنواع الخطابة، وهو بعينه ما تقوله الرافضة (في توارث الأئمة عندهم. فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة) ودانوا به، ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة (الإسماعيلية) في النقباء حتى انهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلاً لطريقتهم ونحلتهم وقفوه على علي (عليه السلام)... وإلا فعلي (عليه السلام) لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في لبوس

ولا حال»[88] ووجد ابن خلدون ثمة صلة بين غلاة الصوفية من أصحاب الحلول والوحدة بغلاة الشيعة من الإسماعيلية[89]، وقد تكرست هذه النصوص عند الأستاذ الفاضل الدكتور كامل مصطفى الشيبي لدعم نظريته في الصلة بين التصوف والتشيع[90].

هذا وقد بين الدكتور الشيبي حرص أئمة المتصوفة على وصل مشربهم بأئمة آل البيت وجعلوهم من مؤسسي طريقتهم[91] وقد ذكرت المصادر صلة معروف الكرخي بالإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام)[92] (ت ٢٠٣هـ/ ٨١٨م) كمثال على ربط المتصوفة سلاسلهم الصوفية بإمام من أئمة أهل البيت[93].

د ـ مقدمات ابن خلدون لدراسة التصوف:

يقول محمد بن تاديت الطنجي: «وهنا ـ حيث يرد ذكر «المجاهدات والمعرفة الإلهامية» تقوم الأسئلة التالية: ما هي هذه المجاهدات، وكيف العمل بها؟ والمعرفة الإلهامية، ما هي حقيقتها؟ وما السبيل للحصول عليها؟ ومن هنا عني ـ ابن خلدون ـ بالإجابة عنها، وإيضاحها وقد رتب الحديث هنا في مقدمات»[94] أربع، يفتتح من خلالها حديثه عن المجاهدات والمعرفة الكشفية لتكون هذه المقدمات ـ سيأتي بيانها ـ بداية ذات طابع منطقي إلا انه بدلاً من ان تكون المقدمات اثنتين كما هي في القياس المنطقي ذي المقدمتين والنتيجة، جاءت المقدمات الخلدونية الأربع لدراسة التصوف بجانبي المجاهدة والمعرفة الذوقية الوجدانية الكاشفة عن حقيقة التصوف وهي:

المقدمة الأولى:

(الأداة) و (الوسيلة) يشير فيها ابن خلدون إلى معنى الروح، والنفس،

والعقل، والقلب، قائلاً: اعلم ان الله سبحانه خلق هذا الإنسان مركباً من جثمان ظاهر، وهيكل محسوس وهو الجسد، ومن لطيفة ربانية أودعه إياها وأركبها مطية بدنه، وهذه اللطيفة مع البدن بمنزلة الفارس مع الفرس، والسلطان مع الرعية، تصرف البدن في طوعها، وتحركه في إرادتها، لا يملك عليها شيئاً، ولا يقدر على معاصاتها طرفة عين لما ملكها الله من أمره، وبث من قواها فيه، وهي التي يعبر عنها في الشرع تارة بالروح، وتارة بالقلب، وتارة بالعقل، وتارة بالنفس وان كانت هذه الألفاظ مشتركة بينها وبين مدلولات أخرى، وان أردت مزيد شرح بهذا فعليك بكتاب الغزالي - يقصد إحياء علوم الدين - وربما كنى الشارع عنها بالأمانة قال تعالى: (إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً) (الأحزاب:٧٢) ثم هذه اللطيفة الربانية أبرزها الله من عالم الأمر وذاتها لم تستكمل بعد وجعلها ميسرة بجبلتها للكمال. قال (صلى الله عليه وآله وسلم): كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه ويمجسانه وينصرانه[٩٥]. وانما أبرزت هذه اللطيفة الربانية إلى هذا العالم لتكتسب فيه كمالها الذي بحسب ذاتها ومقتضى طبعها. ولما كانت ذاتها بأصل نشأتها من العالم الروحاني الذي ذواته عالمة بالفعل ولا تفتقر إلى اكتساب كان كمال ذاتها هي بحصول العلم والمعرفة لها بحقائق الموجودات، حتى تتصور عالمها وتعرف صفات موجده وآثاره[٩٦]. ويستطرد ابن خلدون متمماً الحديث عن المقدمة الأولى التي تعني - كما قلنا - بإيضاح دلالة مصطلح القلب أو الروح أو النفس أو العقل[٩٧] يقول ابن خلدون: ويتصرف البدن في هذا العالم بالقوى المبثوثة فيه من هذه اللطيفة، وترجع الآثار إليها من أعمالها فتكتسب بها مزيد تطلع إلى الكمال، وباعثاً على الاكتساب حتى تتجلى لها معلوماتها أو تكاد فتتم

ذاتها وتنزل حينئذ الأعمال والعلوم لهذه اللطيفة الربانية منزلة الغذاء للبدن إذ ينمي قواه ويكمل هيكله المحسوس إلى ان يصير كهلاً بعد ان يكون صبياً. وكذلك حال العلم والعمل مع هذه اللطيفة، فهي أول خروجها إلى هذا العالم بمنزلة الصبي في أول نشوئه حتى تستكمل في هذا العالم بما يحصل فيها من آثار العلم والعمل ولأن هذا العالم عالم المتضادات بمقتضى خلقته كانت الآثار الراجعة إليها من أفعالها على نوعين:

(الأول) ـ منها ما يكون مشيعاً لها نحو الكمال ومعيناً عليه، وهو الخلق الزكي والحسنات.

(الثاني) ـ ومنها ما يكون عائقاً عن الكمال وصارفاً عنه وهو الرذائل والسيئات[98] يبين ابن خلدون في المقدمة الأولى كيفية طبيعة هذه اللطيفة الربانية أو الروحانية وهو الاسم الذي يطلقه على القلب حيناً وحيناً على العقل أو الروح أو النفس، أما كيفية حصول العلم فهذا شأن المقدمة الثانية.

المقدمة الثانية: طرائق الاكتساب، يرى ابن خلدون ان:

ـ اللطيفة الربانية تكتسب العلم والمعرفة من جهتين: الجهة الأولى كسبية وهي طريق الحواس، والجهة الثانية: جهة العالم الأعلى وهو عالم الروحانيات. ثم يوضح ذلك قائلاً: اعلم ان هذه اللطيفة لما ارتكبت مطية البدن وبثت قواها فيه للاستكمال بحياتها الدنيا، ثم كانت من عالم الأمر والملكوت، تعينت لها جهتان تكتسب منها العلوم والمعارف، إحداها: جهة هذه الحياة الدنيا التي خلقت لها، وجميع ما فيها مسخر لها. والأخرى: جهة عالمها الذي نشأت منه، وذاتها من طبيعة ذواته. فجهة الحياة الدنيا والعالم الأسفل تكتسب منها العلوم والمعارف ببسط أحوال الحس الظاهرة على المدركات بانتزاع صورها في الخيال، ثم تجريد المعاني المعقولة منها، ثم

تصرف الفكر فيها بالتركيب والتحليل ونظم الأقيسة حتى يحصل مطلوبها الذي تتوجه إليه ويسمى هذا العلم كسبياً. وجهة العالم الأعلى وعالم الأمر وعالم الروحانيات تكتسب منه بتصفيتها عن كدورات الرذائل وتخليصها من ظلم البشرية، فتتعرض بذلك لنفحات الرحمة، ومهب الكمال والسعادة، فتلوح أنوار العلم والمعرفة في القلب. ثم ان صفاءها عن الكدرات، وتخليصها بالمجاهدة، ان كان بغريزة مركوزة في الجبلة من لدن نشوئه ـ وهي العصمة ـ مانعة من مقارفة جميع ما تتوهم فيه مخالفة، وكانت الظلم البشرية ممحوة، وحظ الشيطان منزوعاً من القلب بنور النبوة، كان العلم اللائح من ذلك العالم بسبب يورده ويلقيه مع مشاهدة المورد له وهو الملك، وهذا هو الوحي، وهو علم الأنبياء صلوات الله عليهم وهو أرفع مراتب العلم. واما ان كانت التصفية والتخليص باكتساب وطريق صناعي، فإن العلم المضاد عنه لا يشعر بسببه ولا مورده وانما يكون نفثاً في الروع وهو دون العلم الأول، وهذه علوم الأولياء والصديقين وهي العلوم الإلهامية والكشفية واللدنية. أما الوحي والعلم الكسبي فأمرهما ظاهر هذا بالحس وذاك معلوم من الدين ضرورة وأما العلم الإلهامي فيكاد يكون التصديق به وجدانياً"[٩٩].

سيمر بنا هذا التقسيم الثلاثي أي تقسيم النفوس بحسب العلم، الأنبياء وعلمهم الوحي والأولياء والصديقين وعلمهم العلم اللدني ونفوس الناس الاعتياديين وعلمهم كسبي عن طريق الحس[١٠٠].

المقدمة الثالثة:

يتحدث فيها ابن خلدون عن الغاية والمراد من تحقيق اللذة والسعادة الروحية وسبب تفاوتها وحرص أهل الهمم على الفوز بالنوع الأعلى منها وهو: النظر إلى وجه الله وطلب سببه المؤدي إليه، وهو معرفة الله في الحياة

الدنيا برفع الحجاب، ان معنى السعادة حصول النعيم واللذة باستيفاء كل غريزة ما تشتاق إليه من مقتضى طبعها وذلك هو كمالها، فلذة الغضب بالانتقام، ولذة الشهوة بالغذاء أو النكاح ولذة البصر بالرؤية ولذة هذه اللطيفة الروحانية بحصول العلم والمعرفة لأنه كما قدمنا مقتضى طبيعتها وغريزتها، ثم تتفاوت اللذات بتفاوت الغرائز في أنفسها وقد تبين ان هذه اللطيفة أكمل الغرائز المدركة، فلذتها بالإدراك أتم وأعظم، ثم تتفاوت أيضاً بتفاوت المعلومات، فالعلم بالنحو والشعر والفقه ليس كالعلم بالله وصفاته وأفعاله، والاطلاع على أسرار السوقة والفلاحين ليس كالاطلاع على أسرار الملوك ومواطن تدبيرهم، ثم يتفاوت هذا العلم الكسبي"[101].

المقدمة الرابعة:

يتحدث فيها ابن خلدون عن الهدف الأسمى، هدف الأهداف وغاية الغايات من المعرفة الكشفية، قائلاً: ان لذة المعرفة الكشفية قد تحصل في الحياة الدنيا وتختلف مراتبها ودرجاتها بحسب الرياضات الروحية، ان هذه اللطيفة الربانية التي فينا إذا حصل لها بالتصفية والمجاهدة العلم الإلهامي كما قدمناه ـ في المقدمة الثانية ـ ويسمى كشفاً واطلاعاً، فهو ذو مراتب تختلف وتتفاوت بتفاوت الصفاء والتخلص من الكدرات، فمبدؤها المحاضرة، وهي آخر مراتب الحجاب وأول مراتب الكشف، ثم بعدها المكاشفة، ثم بعدها المشاهدة، ولا تكون إلا إذا امحت آثار الانية. قال الجنيد رضي الله عنه: صاحب المحاضرة مربوط بانيته وصاحب المكاشفة يدنيه علمه وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته. قال الأستاذ أبو القاسم ـ القشيري ـ: المحاضرة: حضور القلب، وقد يكون بتواتر البرهان، وهو بعد وراء الستر وان كان حاضراً باستيلاء سلطان الذكر؛ ثم بعده المكاشفة وهي حضوره بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل وتطلب

السبيل... ثم المشاهدة وهو حضور الحق[١٠٢].

هـ ـ تصنيف ابواب التصوف:

مرت بنا المقدمات الأربع التي جعلها ابن خلدون فاتحة الكلام في نظريته عن المجاهدات أو عن الطريق الصوفي وهو في كتابه (المقدمة) يصنف كلام المتصوفة في أربعة أصناف[١٠٣] مبدياً رأيه في كل صنف منها، قائلاً: والحق ان كلامهم ـ أي الصوفية ـ في أربعة مواضع:

الأول: الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاماً ويترقى منه إلى غيره. يقول ابن خلدون عن هذا القسم من كلام الصوفية: فأما الكلام في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها فأمر لا مدفع فيه لأحد، وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة.

الثاني: الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وتركيب الأكوان في صدورها عن موجدها[١٠٤].

وأما الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما انه وجدان وفاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه ـ واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه، لأنها لم توضع إلا للمتعارف وأكثره من المحسوسات. فينبغي ان لانتعرض لكلامهم[١٠٥] في ذلك، ونتركه فيما تركناه من المتشابه. ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة فأكرم بها سعادة.

الثالث: التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات، يعلق عليه ابن خلدون قائلاً: وأما الكلام في كرامات القوم وإخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في الكائنات، فأمر صحيح غير منكر، وان مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق، وما احتج به الأستاذ أبو إسحاق الاسفرائيني من أئمة الأشعرية على إنكارها لالتباسها بالمعجزة، فقد فرق المحققون بين الكرامة والمعجزة بالتحدي... هذا مع ان الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات وإنكارها نوع مكابرة"[١٠٦].

ويقودنا الحديث عن القسم الرابع إلى الحديث عن الشطحات التي تشكل القسم الأخير من أصناف كلام الصوفية.

الرابع: يقول ابن خلدون معرفاً الشطحات انها ألفاظ موهمة الظاهر صدرت عن الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها بالشطحات تستشكل ظواهرها، والناس بين منكر ومحسن ومتأول، وهنا يرى ابن خلدون: ان الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع، قائلاً:فاعلم ان الإنصاف في شأن القوم انهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور فمن فهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل، وان العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لأبي يزيد (البسطامي) وأمثاله، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك، إذ لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضاً. ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور وهو مالك لحاله"[١٠٧].

وفي موضع من كتابه (شفاء السائل) يتناول موضوع الشطحات الصوفية قائلاً: «وان صدر عن أحد منهم كلمة من ذلك ـ يعني من علوم

المكاشفة ـ على سبيل الندور سموه شطحاً، بمعنى ان حال الغيبة والسكر استولت عليه حتى تكلم بما ليس له الكلام به، كما نقل عن أبي يزيد ـ يقصد البسطامي ـ في قوله: «سبحاني ما أعظم شأني»، وقوله: «جزت بحراً وقف الأنبياء بساحله»، وقول رابعة: «لو وضعت خماري ما بقي بها احد» وأمثال ذلك[١٠٨].

وفي موضع آخر تناول ابن خلدون مسألة الحلاج قائلاً: «ولقد قتل الحسين بن منصور الحلاج بفتوى أهل الشريعة، وقصارى اعتذار من يحسن الظن به منهم انه سكر فباح بالسر فوجبت عقوبته، وإلا فالأغلب في حقه التكفير»[١٠٩].

ان ابن خلدون يعد القول بالحلول ـ بحسب رأيه المذكور في الحلاج ـ نوعاً من الكفر.

و ـ نظرية المقامات والأحوال:

قبل الوقوف على المقامات والأحوال عند ابن خلدون لابد من استكمال عرض هذه النظرية وتطورها في تاريخ التصوف الإسلامي؛ التي سبق ونوهنا ببعض مقدماتها في الفصل الأول فـ«التصوف معراج روحي في مقامات يستهدف غاية مخصوصة، والصوفي الذي يبدأ رحلته بغية الوصول إلى المعرفة، يدعو نفسه سالكاً، يتقدم في مقامات أشبه بالأودية والعقبات خلال طريق طويل ينتهي به إلى الفناء في الحق»[١١٠] والسمو الروحي الأخاذ، هذه خلاصة غاية التصوف التي نصلها عبر سلسلة من المقامات والمجاهدات والرياضات إلا ان هذه الغاية هي نتيجة ليست تلقائية لطريق المجاهدات أو المقامات لذلك قد تحصل وقد لا تحصل فهي ليست نتيجة منطقية لمقدمتين في القياس المنطقي. تعود نظرية المقامات والأحوال في أصولها إلى القرن الهجري الثاني وبالتحديد إلى

إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢هـ/ ٧٧٨م) فقد تكلم إبراهيم بن أدهم في الطريق الصوفي وقد مر بنا ذلك في الفصل الأول، أي ان إبراهيم بن أدهم قد سبق في ذلك ذي النون المصري الذي ظن العديد من الباحثين مستشرقين وعرب انه أول من تكلم في المقامات والأحوال[١١١].

ان نظرية المقامات والأحوال قد تطورت فعند أبي نصر السراج في كتاب اللمع تذكر سبعة مقامات هي التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا وعشرة أحوال هي المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين.والحقيقة ان ما ذكره السراج لا يحصر وضع المقامات والأحوال في عصره بدلالة قوله نفسه يقول السراج: «وأجوبة الشيوخ في المقامات تكثر وكذلك في الأحوال»[١١٢]، علماً ان المستشرق الأسباني بلاثيوس منطلقاً من عامل التغير التاريخي الزمني، يقول: «تعقدت النظرية ـ نظرية المقامات والأحوال ـ وأثرت بتحليلات نفسية جديدة، تزداد دقة وعمقاً، لكنها في مراحل تطورها الأولى كانت بسيطة تتألف من عناصر قليلة جداً»[١١٣] وتعود النظرية ـ كما قلنا ـ في أصولها إلى إبراهيم بن أدهم وقد كانت في بداية نشوء التصوف بسيطة ولكنها سرعان ما تطورت وتضاعفت حتى ان الشيخ الهروي الأنصاري (ت ٤٨٠هـ/ ١٠٨٧م) وهو المعاصر للقشيري قد أحصى في كتابه «منازل السائرين» مائة مقام، بل ان اليافعي يذكر عن بعض الشيوخ انهم ذكروا ألف حال[١١٤] بحسب قراءة د. عرفان عبد الحميد.

والحقيقة ان الطابع الذاتي الفرداني للتجربة الصوفية يجعل المقامات والأحوال مختلفة من متصوف إلى آخر وليس فقط العنصر التاريخي الزمني، هو المسؤول عن تطور نظرية المقامات والأحوال، وتلك مسألة أدركها ابن خلدون نفسه، حين تحدث عن الطابع الذاتي الفرداني للتجربة

في السلوك أو الطريق الصوفي، يقول: «ان الطرق إلى الله تعالى عدد أنفاس الخلائق أجمعين، وان كان واحداً في نفسه، فكل سالك يليق به من التربية ما لا يليق بغيره، والأحوال، والمواجد، والواردات، والمواهب، والعلوم، والالقاآت، والعوارض في السلوك تختلف بحسب الأشخاص»[115]. والجدير بالملاحظة ان موضوع المقامات والأحوال وجد حضوره عند أبي زيد الحضرمي تحت عنوان اصطلاحي هو «المجاهدات» ـ الآتي ـ على الرغم من استعمال ابن خلدون لمصطلح المقام والحال في كتابه ولكن عرضه النظري لنظرية الطريق الصوفي كان تحت عنوان المجاهدات. علماً ان المجاهدة مصطلح صوفي معروف وقد ذكر القشيري له باباً في رسالته، يقول القشيري[116] ذاكراً المجاهدة: «واعلم ان من لم يكن في بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمة»[117].

ز ـ نظرية المجاهدات:

يقرر ابن خلدون: ان خلاصة القول على ما تأدى إلينا من فحص مذاهب الصوفية وتتبع أقوالهم ان المجاهدة تنقسم إلى ثلاثة أنواع بعضها متقدم على بعض.

المجاهدة الأولى:

وهي الوقوف عند حدود الله لأن الباعث على المجاهدة طلب النجاة فكأنها اتقاء وتحرز من عقوبته بالوقوف عند حدوده سبحانه وحصولها في الظاهر بالنزوع عن المخالفة والتوبة منها وترك ما يؤدي إليها من الجاه، والاستكثار من المال، وفضول العيش، والتعصب للمذاهب، وفي الباطن بمراقبة أفعال القلب التي هي مصدر الأفعال، ومبدؤها ان يلم بمفارقة محظور أو إهمال واجب، وينقل ابن خلدون قول ابن عطاء الإسكندري[118]:

«التقوى ظاهر وباطن؛ فظاهره محافظة الحدود، وباطنه النية والإخلاص» وحقيقة هذه المجاهدة هي الورع[١١٩].

ويلخص ابن خلدون مجاهدة التقوى ـ التي هي المجاهدة الأولى ـ قائلاً: هي رعاية الأدب مع الله في الظاهر والباطن بالوقوف عند حدوده، مراقباً أحوال الباطن، طالباً النجاة، وان مجاهدة التقوى تمثل التصوف عند الصدر الأول[١٢٠]. إذن المجاهدة الأولى مجاهدة من أجل التقوى وللتقوى.

المجاهدة الثانية:

مجاهدة الاستقامة التي تلي مجاهدة التقوى بالضرورة، تلواً إلزامياً ويعني بها: تقويم للنفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها حتى تتهذب بذلك، وتتحقق به، فتحسن أخلاقها وتصدر عنها أفعال الخير بسهولة، وتصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتهذيب خلقاً جبلية كأن النفس طبعت عليها؛ والباعث على هذه المجاهدة طلب الفوز بالدرجات العلى؛ درجات (الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ) (النساء: من الآية٦٩) إذ الاستقامة طريق إليها قال تعالى: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ) (الفاتحة:٦ ـ ٧)، وحصول هذه الاستقامة بعلاج خلق النفس ومداواتها بمضادة الشهوة ومخالفة الهوى، ومقابلة كل خلق يحس من نفسه هواه، والميل إليه والاعتداد به، بارتكاب ضده الآخر: كمعالجة البخل بالسخاء، والكبر بالتواضع، والشره بالكف عن المشتهى، والغضب بالحلم، قال تعالى: (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً) (الفرقان:٦٧)، ثم مع هذا العلاج لابد من الصبر على مرارته، ثم يستشهد بقول الشيخ أبي القاسم الجنيد: «اعلم ان الاستقامة لا يطيقها إلا الأكابر لأنها خروج على المعهودات، ومفارقة الرسوم والعادات،

والقيام بين يدي الله على حقيقة الصدق»[121].

وليس المراد من هذا العلاج في هذه الاستقامة قمع الضرورات البشرية وخلعها بالكلية، فإنها غرائز جبلية خلق كل منها لفائدة، فلا يتصور قلع الشهوة، وإلا لهلك الإنسان جوعاً، وانقطع النسل تبتلاً، ولا قلع الغضب وإلا لهلك بالعجز عن مدافعة المعتدي، بل المراد من هذا العلاج تمكن الاستقامة في النفس حتى تصرف بمقتضى آداب الله تصريفاً جبلياً لما فيه من التوطين على ما تصير إليه بعد الموت من قطع علائق الحياة والإقبال على الله، فتأتي إليه بقلب سليم من الميل عن الاستقامة لأنها كلما مالت عن الاستقامة علقت بها صفة من خلقها فتشبثت به، وأقبلت عليه، وحصل لها بعد الإقبال عليه إعراض عن الله، وهذا هو معنى الصفات المذمومة من القلب وتزكيته بالصفات المحمودة"[122].

ويلخص ابن خلدون مجاهدة الاستقامة ـ كما مر بنا ـ في قوله: هي تقويم النفس وحملها على الصراط المستقيم، حتى تصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتهذيب خلقاً جبلية[123]، طالباً مراتب ﴿الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾ (النساء: من الآية ٦٩).

يقدم ابن خلدون شروط هذه المجاهدة وأعني بها شرطي الإرادة، والرياضة بفرعيها الاستقامة والاعتدال، ليقول لنا ان ليس قصد الصوفية بالإرادة مدلولها في المشهور، وهو تخيل الشيء ثم القصد إليه فإن هذا عندهم حديث نفس، وانما الإرادة عندهم استيلاء حال اليقين حتى تنبعث العزائم بالكلية إلى الفعل فكأن المريد مجبور في إرادته لا مختار. واما الرياضة فهي تصفية القلب عن الرذائل والخبائث المذمومة وتزكيته بالفضائل المحمودة التي هي الاستقامة والاعتدال في كل خلق من أخلاقه وغرائزه وجبلاته فعلاج ذلك يكون في الظاهر أولاً برفض ما يقع إليه

الميل غالباً"[124].

المجاهدة الثالثة:

مجاهدة الكشف والاطلاع، وهي محو الصفات البشرية وتعطيل القوى البدنية بالرياضة والمجاهدة، حتى يحصل له ما يقع به الموت من ذلك أو ما يقرب منه، ثم محاذاة شطر الحق باللطيفة الربانية لينكشف الحجاب، وتظهر أسرار العوالم والعلوم واضحة للعيان، وهو العلم الإلهامي الذي قدمنا انه يحصل بالتصفية"[125]. وفي موضع آخر يقول عنها: هي إخماد القوى البشرية كلها حتى الأفكار متوجهاً بكلية تعقله إلى مطالعة الحضرة الربانية، طالباً رفع الحجاب ومشاهدة أنوار الربوبية في حياته الدنيا ليكون ذلك وسيلة إلى الفوز بالنظر إلى وجه الله في حياته الأخرى التي هي غاية مراتب السعداء"[126]. ولهذه المجاهدة شروط خمسة وقف عندها ابن خلدون ملياً نعرضها بإيجاز:

الشرط الأول:

حصول التقوى الذي قدمنا شرح مجاهدتها ـ مجاهدة التقوى ـ فإنها رأس العبادة، وباعثها أول درجات النعيم وهو النجاة؛ قال الجريري: من لم يحكم بينه وبين الله التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة.

الشرط الثاني:

حصول الاستقامة التي قدمنا أيضاً شرح مجاهدتها ـ مجاهدة الاستقامة ـ قال الواسطي[127]: «الخصلة التي كملت بها المحاسن الاستقامة» ووجه اشتراطها في هذه المجاهدة من جهة المعنى ان القلب في تصفيته، وكشف حجابه، وتجلي الحقائق فيه، مثل الأجسام الصقيلة إذا انطبعت الصور

المقابلة بها فإذن الاستقامة شرط في هذا الكشف المفضي إلى العلم الإلهامي الذي هو تجلي الحقائق في القلب على ما هي عليه في نفس الأمر من غير خلل ولا انحراف.

الشرط الثالث:

الاقتداء بشيخ سالك قد خبر المجاهدات وقطع طريق الله وارتفع له الحجاب وتجلت له الأنوار فهو يعرف أحوالها ويدرج المريدين في عقباتها حتى تتاح له الرحمة الربانية ويحصل له الكشف والاطلاع، فإذا ظفر بالشيخ فليقلد أمره، وليهتد بأقواله وأفعاله ـ وسيأتي التفصيل في ذلك في الفقرة التالية.

الشرط الرابع:

قطع العلائق كلها عن النفس بالزهد في كل شيء والانفراد عن الخلق بالخلوة في مكان مظلم، أو لف الرأس في الجيب، أو التدثر بكساء أو إزار، ثم الصمت بترك الكلام جملة ثم الجوع بمواصلة الصيام، ثم السهر بقيام الليل، إذ مطلوب هذه المجاهدة وغايتها فراغ القلب. عن كل ما سوى الله[١٢٨].

الشرط الخامس:

صدق الإرادة، وهو ان يستولي حب الله على قلب المريد حتى يكون في صورة العاشق الذي ليس له إلا هم واحد هو الارتقاء نحو أنوار الملكوت... وصدق التجربة وصفاء النية وتطهير القلب وتصفيته...

يقول ابن خلدون: هذه مجاهدات القوم ـ يقصد الصوفية ـ وكانت الأولى (= مجاهدة التقوى) هي المخصوصة باسم التصوف ثم لما دعتهم

هممهم إلى منازل الأبرار ومقامات الصديقين عكفوا على مجاهدة الاستقامة، ومن نزع منهم إلى السعادة الكبرى طلب مجاهدة الكشف، فغلب استعمالهم التصوف في هاتين المجاهدتين (= مجاهدة الاستقامة ومجاهدة الكشف) ثم اقتضى التعليم والمفاوضة في المجاهدة الخاصة المنفردة عن الجمهور الانفراد باصطلاح خاص يكون في مفاوضتهم، وألفاظ مخصوصة بمعان من طريقهم، كالمقام، والحال، والفناء، والبقاء، والمحو، والإثبات، والنفس، والروح، والسر، والبواده، والهواجم، والخواطر"[١٢٩].

أ ـ حاجة المريد إلى الشيخ (المرجعية المعرفية والعملية) عند المتصوفة:

حين تطور الزهد إلى التصوف ظهرت الحاجة إلى الشيخ من حيث كونه شرطاً من شروط تأمين سلوك طريق التصوف لصعوبته، فقد ثبت في حقبة التصوف الإسلامي الأولى منذ وقت مبكر اشتراط اتخاذ المريد شيخاً يتعلم منه كيفية السلوك الصوفي، يقول أبو يزيد البسطامي: «من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان»[١٣٠] ويشترط القشيري ذلك أيضاً، قائلاً: «ثم يجب على المريد ان يتأدب بشيخ؛ فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً»[١٣١]، وإلى جانب اشتراط الشيخ اشترطوا معه الطاعة المطلقة والتسليم له، فقالوا: «من قال لأستاذه لم؟ لا يفلح أبداً»[١٣٢].

هذا ما ثبت في المشرق العربي الإسلامي بوصفه ضرورة من ضرورات سلوك الطريق الصوفي، ومع نشأة هذه الظاهرة، كانت عاملاً مهماً من عوامل نشأة الطرق الصوفية التي يعود عهدها إلى إبراهيم بن أدهم الذي تروي المصادر ان له مريدين يتبعونه ويتبعون معه تقاليد معينة وان طريقته بقيت حتى وقت متأخر جداً[١٣٣]. وكان شرط التزام شيخ واحد للمريد عاملاً مهماً في نشأة الطرق الصوفية في الحقبة اللاحقة ـ كما قلنا ـ و «ان أوائل

الصوفية، لم يرتبطوا في رياضتهم الروحية بهدي شيخ واحد بعينه بل كانوا يسترشدون في ارتياد مقامات السلوك بأكثر من واحد، فيروى عن أبي يزيد البسطامي انه تتلمذ وأخذ عن أكثر من (١١٣) شيخاً في سورية وحدها، ويروى عن الجنيد البغدادي انه أخذ عن (٢٠٠) شيخ»[١٣٤] وهكذا استقر الأمر بين الصوفية لتكون تبعية السالك للشيخ أمر لازم لا يسع أحد إنكاره مهما كان سن المريد أو علمه أو منصبه، وصار هذا من الأمور الضرورية والتقاليد المرعية[١٣٥].

وعلى صعيد تجربة ابن خلدون في دراسة الظواهر العقيدية وتحليلها وجد انه بينما ثبت في التصوف الإسلامي في المشرق اشتراط اتخاذ شيخ لمرجعية المريد المعرفية، نجد ان التصوف في المغرب قد شهد حالة تختلف عن ذلك لاسيما في آخر النصف الثاني من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)[١٣٦] حين نشأ جدال عنيف بين فقراء الأندلس، وهذا هو الاسم الذي كان يطلق على المتصوفة في ذلك الحين، في تلك الحواضر، وكان موضوع الجدال ـ كما يقول ابن خلدون ـ هو: ان «طريق الصوفية أهل التحقق في التوحيد الذوقي والمعرفة الوجدانية، هل يصح سلوكه والوصول به إلى المعرفة الذوقية، ورفع الحجاب عن العالم الروحاني تعلماً من الكتب الموضوعة لأهله، واقتداء بأقوالهم الشارحة لكيفيته، فتكفي في ذلك مشافهة الرسوم، ومطالعة العلوم، والاعتماد على كتب الهداية الوافية، بشروط البداية والنهاية كالإحياء والرعاية؟ أم لابد من شيخ يبين دلائله، ويحذر غوائله، ويميز للمريد عند اشتباه الواردات والأحوال مسائله، فيتنزل منزلة الطبيب للمرضى، والإمام العدل للأمة الفوضى»[١٣٧].

انه السؤال الجوهري الذي ان كانت إجابته بنعم، يعني تحول التصوف

إلى علم نظري يقرأ من دون أن يجرب! أما إذا كان الأمر بخلاف ذلك، فلابد من واحد من أمرين، اما الاستنارة بمنهجية السلف الأول للمتصوفة (المشارقة) وعدها أنموذجاً لسلوك المريد، الذي يريد، في تلك الحواضر والأزمنة، ان يلج طريق التصوف! عندها سيكون في مأمن من مخاطر الانحراف العقيدي! التي هي الاحتمال الثاني، لمن لا يريد التمسك بمنهج السلف! منهج المتعبدين الزاهدين السالكين؟ وليس من القائلين بالحلول أو الاتحاد أو الوحدة لهذا السبب لاحظ ابن خلدون انعكاسات السؤال على صوفية زمانه في الأندلس حين اشتهرت مسألتهم وانقسم المتخاصمون إلى فريقين ونشأ بينهم نزاع عنيف ولم يفلح علماء الأندلس من إزالة الخصومة، فكتب أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي كتاباً يتضمن موضوع النزاع إلى علماء فاس يستفتيهم لاسيما: أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن عباد الرندي (ت ٧٩٢هـ/ ١٣٨٩م) وأبي العباس أحمد بن القاسم بن عبد الرحمن القباب[١٣٨] (ت ٧٨٨هـ/ ١٣٨٦م) فكانت الإجابة عن هذا الاستفتاء وراء تأليف ابن خلدون رسالته الموسومة بـ(شفاء السائل لتهذيب المسائل)[١٣٩] وهو في الديار المصرية! فما هو رأي ابن خلدون في مدى حاجة المريد إلى شيخ في سلوكه درب التصوف؟

لقد بينا أنواع المجاهدات وشروطها فإذا حصلت شروط المجاهدة للمريد، فصورة العمل الذي يقترحه الشيخ ـ كما يقول ابن خلدون ـ هو ان يشغله الشيخ بذكر يلزم قلبه على الدوام، ويمنعه من تكثير الأوراد الظاهرة قال الشبلي[١٤٠] للحصري[١٤١]: «ان كان يخطر على قلبك من الجمعة إلى الجمعة شيء غير الله فحرام عليك ان تأتيني». ثم يلزمه الشيخ الخلوة وهي زاوية ينفرد بها عن الخلق، ويعين له ذكراً يشغل به لسانه وقلبه فيجلس ويقول: الله، الله، الله أو لا إله إلا الله، لا إله إلا الله، ولا يزال يواظب عليه

حتى تسقط حركات اللسان ويبقى تخيلها، ثم يسقط اثر تخيلها عن اللسان وتبقى صورة اللفظ في القلب. ثم حتى تنمحي صورة اللفظ من القلب ويبقى معناه ملازماً حاضراً قد فرغ من كل ما سواه. وعند ذلك يقع الحذر الشديد من وسواس الشيطان وخواطر الدنيا، فيراقبها في اللحظات والأنفاس، ويعرض على شيخه كل ما يجري في قلبه من الأحوال من فترة، أو نشاط أو كسل، أو صدق في الإرادة[١٤٢]. لهذا السبب ربط ابن خلدون هذا الموضوع بأنواع المجاهدات الثلاث التي مر بيانها، قائلاً: «قد بينا المجاهدات ومراتبها، وان المجاهدة الأولى مجاهدة التقوى بالورع وهي فرض عين، وان المجاهدة الثانية مجاهدة الاستقامة، وهي التخلق بخلق القرآن والأنبياء، وهي فرض عين في حق الأنبياء، مشروعة في حق طالب الدرجات العلى من الأمة، والكلام في كلتيهما كلام في المعارف، وعلومها من قبيل العلوم الكسبية، وان تصانيف القوم كلها مملوءة بأحكام هاتين المجاهدتين من ورع واستقامة، ككتاب «الإحياء» و «الرعاية» و «القوت» وابن عطاء وغيرهم»[١٤٣]، «وان المجاهدة الثالثة مجاهدة الكشف والاطلاع، وهي طلب رفع الحجاب بسلوك خاص على هيئة مخصوصة، وذكرنا الخلاف في مشروعيتها، وان الكثير من أحكامها انما هو مستفاد من أئمتها الواجدين لها، إذ ليست مداركها من قبيل الكسب والعلوم المتعارفة، وليس في الأوضاع اللغوية ما يمكن التعبير به عن شيء منها، وليس في كتب القوم منها إلا الأقل وهو الذي تمكن العبارة عنه من كيفية السلوك... وأما ما اختص بمواجدها الذوقية من أحكام وتصورات فلم يلموا به، ولا أودعوه كتبهم، وانما هو من وظيفة الشيخ[١٤٤] ثم يقوم ابن خلدون بعد ذلك ببيان مدى حاجة كل مجاهدة فيما يتعلق بحاجة المريد إلى شيخ يتتلمذ على يده بعد ان قرر حاجة المجاهدة الثالثة؛ مجاهدة الكشف والاطلاع

إلى شيخ وسيأتي التفصيل بها بعد هذه الاقتباسات عن بيان مدى حاجة كل مجاهدة من هذه المجاهدات إلى شيخ.

يقول ابن خلدون: ((أما مجاهدة التقوى التي هي بالورع فلا يضطر فيها إلى الشيخ، انما يكفي فيها معرفة أحكام الله وحدوده، أخذت من كتاب، أو لقنت من معلم))[١٤٥].

((وأما مجاهدة الاستقامة التي هي التخلق بالقرآن، وبخلق الأنبياء، فمحتاجة إلى الشيخ المعلم لعسر الاطلاع على خلق النفس، وخفاء تلونات القلب، وصعوبة علاجها ومعاناتها، مع انها ليست بفرض عين في حق المكلفين. فإذن يتأكد طلب الشيخ في حق صاحب هذه المجاهدة))[١٤٦].

((وأما مجاهدة الكشف والمشاهدة التي مطلوبها رفع الحجاب، والاطلاع على العالم الروحاني، وملكوت السماوات والأرض، فانها مفتقرة إلى العالم المربي، وهو الذي يعبر عنه بالشيخ، افتقار وجوب واضطرار لا يسع غيره))[١٤٧].

لقد مر بنا ان ابن خلدون وضع شروطاً خمسة لمجاهدة الكشف والاطلاع وقد ذكرت في موضعها وكان يؤكد في الشرط الثالث من تلك الشروط على؛ ((الاقتداء بشيخ سالك قد خبر المجاهدات، وقطع طريق الله، وارتفع له الحجاب، وتجلت له الأنوار، فهو يعرف أحوالها ويدرج المريدين في عقباتها حتى تتاح له الرحمة الربانية، ويحصل له الكشف والاطلاع))[١٤٨].

ان حاجة مشاهدة الكشف إلى الشيخ كما يراها ابن خلدون تقررها جملة أمور أو عوامل هي:

العامل الأول:

ان هذه المجاهدة، وان كان أصلها من الكتاب والسنة، إلا انها من

التفاريع المحدثة، والرهبانية المبتدعة...، وكأن الشريعة طريق عام للمكلفين في حصول النجاة والسعادة بعد الموت، وهذه المجاهدة - مجاهدة الكشف والاطلاع - طريق خاص لأهل الهمم في تحصيل بذر السعادة الكبرى قبل الموت بنوع من الكشف الحاصل بالموت وكلهم مطبقون على اشتراط الشيخ في هذا الطريق... ويوجبون على السالك إلقاء زمامه بيد شيخ قد سلك الطريق، وأفضى به إلى المقصود في المشاهدة، وعرف غوائل السلوك، ومكامن العلل، ومواضع الأخطار"[149].

العامل الثاني:

ان صاحب هذه المجاهدة متعرض لحصول صفتين:

إحداهما: من كسبه واختياره، وهو التصفية عن الخلق الذميم، والتزكية بالخلق الحميد.

والأخرى: خارجة عن قدرته واختياره، وليست من كسبه وهي ما يعرض للسالك من الأحوال قبل الكشف ومعه وبعده وإذا كان السالك نصب عين الشيخ، وبمرأى منه، والشيخ قد سلك وعلم فاسد الأحوال من صالحها، وعمن ينشأ صالحها وفاسدها، وكيف ينشأ وقد خبر ذلك كله بالابتلاء والتجربة والمران، ولم يقلد فيه الكتب والأخبار - استقام السلوك، وأمنت المخاوف"[150].

العامل الثالث:

ان حقيقة هذا السلوك موت صناعي، غايته إخماد القوى البشرية كلها حتى يكون السالك ميت البدن حي الروح، فكأن السالك يحاول تحصيل موت صناعي يماثل الموت الطبيعي،... وكل تعليم صناعي يساق به أمر طبيعي، فلا يستقل بدركه إنسان ولابد في تعليمه من المعلم المرشد"[151].

العامل الرابع:

وهو أبين في الدلالة على هذا الغرض[١٥٢]: ان المعاني التي بني لها هذا السلوك، ويقع التفاهم فيها نوعان: نوع من قبيل المتعارف عندما تكون الأفكار من المدارك المحسوسة أو المعقولة فتضبطه القوانين، وتستقل بإفادته الكتب والعبارات، وهو صورة السلوك المحسوسة: من قطع العلائق عن النفس، والتزام الخلوة والذكر على الهيئة المخصوصة والاقتصار على الفروض والرواتب بعد تحصيل مجاهدة التقوى ومجاهدة الاستقامة. ونوع آخر ليس من قبيل المتعارف عند الأذهان ولا في التصورات، وليس من مدارك الحس والعقل والعلوم الكسبية بل هي أمور ذوقية، وجدانية، يجدها الإنسان في نفسه، ولا يقدر انِ يصورها لغيره إلا بضرب مثال، أو تجوز بعيد فلا يمكن ضبطها بالقوانين العلمية، ولا بالعبارة الاصطلاحية، وهي مما يعرض للسالك من طوارئ العلل والأحوال، والواردات، والالقاآت، والمواجد، وسائر ما يعتوره منها من ابتداء سلوكه إلى انتهائه وخوضه بحر المعرفة والتوحيد، وهذا النوع هو نكتة السلوك، وشره، وحقيقته التي لا يتم شيء منه دونها... وليست الكتب مما يفيد ذلك بوجه، ولا العبارة فلابد من الشيخ الذي ميز بذوقه أعيانها، وفرق بين ضارها ونافعها. ثم يقرر ابن خلدون: ان «مجاهدة الكشف هي التي يشترط فيها الشيخ المربي لغربتها، وعظيم الخطر فيها، وخروج أحوالها وثمراتها عن كسب السالك وقدرته واختياره، وانها طريق خاص مغاير لطريق الشرع العام. وأنت تعلم انها محدثة، وانها لم تكن على عهد السلف الأول، فلم يعلم منهم بيان لكيفية سلوكها من الخلوة والذكر، ولا إلمام بثمرتها من تجلي الأنوار وكشف الحجاب، بل ربما يباين الكثير من كلماتها ـ في الظاهر ـ مقتضى الشرع لولا حسن التأويل من أهلها»[١٥٣]، «وأما مجاهدة

التقوى فهي جادة الشريعة، ومضمار النجاة، كما ان مجاهدة الكشف جادة التصوف،... وأما مجاهدة الاستقامة فهي جادة القرآن والنبوة، وكلا المجاهدتين واضحة المأخذ والبيان من الشرع»[154] وابن خلدون يقصد، مجاهدة التقوى والاستقامة اللذين هما ليستا «بمفتقرتين إلى الشيخ»[155] مع انه مر بنا تحبيذ ابن خلدون لاتخاذ شيخ في مجاهدة الاستقامة إلا ان الاشتراط الأساسي للشيخ هو فيما يتعلق بمجاهدة الكشف والاطلاع التي قرر ابن خلدون انها جادة التصوف، ثم يرى ابن خلدون في تقرير مدى حاجة المريد إلى الشيخ، قائلاً: «والحق انه لابد للسالك من الشيخ، ولا يفضي به النقل وحده إلى مطلوبه، لا من أجل التفاوت بين التحصيلين كما ذكر، بل من أجل ان مدارك هذه الطريقة ليست من قبيل المتعارف من العلوم الكسبية والصنائع، وانما هي مدارك وجدانية، إلهامية، خارجة عن الاختيار في الغالب... تحتاج إلى الشيخ الذي يميزها بالعيان والشفاه»[156].

ولعل من المفيد والطريف ان نقول ان ابن خلدون قد استقى مادته في التصوف ليس من مراجعة شيوخ الطرق الصوفية وانما من قراءة الكتب والمراجع الصوفية فهو يقول في سياق كلام له ما يفيد ذلك كقوله: «حسبما استقرينا من كتبهم»[157]، أو قوله: «ومن أراد الاطلاع على تفاصيل هذا كله... فعليه بكتب القوم»[158] وذلك هو التصوف المعرفي.

ط ـ الرمزية الصوفية:

الرمزية لغة المتصوفة وهي واحدة من الخصائص المشتركة للتصوف الإنساني[159]، وتعبر الرمزية عن انفراد المتصوفة الذي تفرضه الطبيعة الذاتية للتجربة الصوفية، يقول أبو نصر السراج مؤلف كتاب اللمع عن الرمز بأنه: «معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله»[160] وجاء في اللمع أيضاً: «علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي»[161] ويعلل الكلاباذي

اللجوء إلى الرمزية خشية من سوء الفهم الذي قد يواجهه الصوفي فإن الصوفي يلجأ إلى ألفاظ رمزية حتى ينسب «إلى الهذيان، وهذا أسلم من رد حق وإنكاره»[١٦٢]، وهذا التعليل يتأكد عند ابن خلدون وهو تعليل الخصوصية، خصوصية التصوف، يقول ابن خلدون: «ولا تظنن ان ألفاظهم التي اصطلحوا عليها تفيد غيرهم تصوراً لحقائق معانيها، وانما تواضعوا عليها للكلام فيما بينهم، لا لخطاب من لم يذق أذواقهم»[١٦٣]، لقد تأكد عند ابن خلدون المعنى الذي ذهب إليه أبو نصر السراج في كتابه اللمع، وهو ان الرمزية لغة خاصة بأهل التصوف لا يتعرف على دلالتها غيرهم. ويتأكد هذا التعليل عند القشيري الذي يجمع إلى جانب هذا التعليل، اختصاص المصطلح الصوفي بالتصوف شأنه شأن كافة العلوم التي لكل منها لغة فنية خاصة بها. يقول القشيري: «اعلم ان مَن المعلوم: ان كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها ـ فيما بينهم ـ انفردوا بها عمن سواهم، تواطئوا عليها؛ لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم، بإطلاقها. وهذه الطائفة ـ أي الصوفية ـ يستعملون ألفاظ فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والسير على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم ان تشيع في غير أهلها»[١٦٤].

لكن ابن خلدون يضيف تعليلاً آخراً وهو ان اللغة الاعتيادية لا تستوعب مقاصد الصوفية إذ ان اللغة وضعت للمعاني المتعارفة من المعقول والمحسوس ومقاصد الصوفية ليست من هذه المعاني المتعارفة، وإليك قول ابن خلدون: «ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم؛ إذ الأوضاع اللغوية انما هي للمعاني

المتعارفة؛ فإذا عرض عن المعاني ما هو غير متعارف اصطلحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه. فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس يوجد بغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه»[١٦٥]. ثم يؤكد ابن خلدون اختصاص الصوفية باصطلاحات خاصة للانفراد عن الجمهور ـ ولقد مرت بنا الإشارة إلى ذلك ـ فيخبرنا قائلاً: «اقتضى التعليم والمفاوضة في المجاهدة الخاصة المنفردة عن الجمهور الانفراد باصطلاح خاص يكون في مفاوضتهم، وألفاظ مخصوصة بمعان من طريقهم؛ كالمقام، والحال، والفناء، والبقاء، والمحو، والإثبات، والنفس، والروح، والسر، والبواده، والهواجم، والخواطر، والوارد، واللوائح، واللوامع، والطوالع...»[١٦٦]. ثم يستطرد ابن خلدون بذكر العديد من مصطلحات الصوفية ويقوم بانتقاء عدد من المصطلحات الصوفية، ليقوم بتفسيرها معتمداً الرسالة القشيرية كما يذكر محمد بن تاويت الطنجي اعتماداً كلياً[١٦٧] بحسب رأيه، ولكن الحقيقة ان ابن خلدون يعيد صياغة ما قاله القشيري ويقوم بانتقاء عدد من المعاني فليس الاعتماد كلياً وذلك من خلال مراجعتنا المصطلحات في الرسالة القشيرية ولكنه يستفيد إلى حد كبير من مصطلحات الرسالة القشيرية، وإليك أمثلة على المصطلحات التي استفاد ابن خلدون من القشيري في شرحها وسأعطي ثلاثة أمثلة عليها:

ـ ما قاله ابن خلدون عن مصطلح: (الخواطر): «ثم ان الوارد على الضمير قد يكون بنوع خطاب ويسمونه الخاطر، وهو من الملك، ومن الشيطان، ومن النفس»[١٦٨].

ـ ما قاله القشيري عن مصطلح الخواطر: «والخواطر خطاب يرد على الضمائر وهو قد يكون بإلقاء ملك، وقد يكون بإلقاء شيطان، وقد يكون أحاديث نفس»[١٦٩].

ـ ما قاله ابن خلدون عن مصطلح التلوين والتمكين: ((ثم المريد ما دام مترقياً في الأحوال يقولون: هو في تلوين، فإذا وصل إلى الغاية واستولى على المطلوب قالوا: هو في تمكين))[١٧٠].

أما ما قاله القشيري فهو: ((فما دام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين، لأنه يرتقي من حال إلى حال، وينتقل من وصف إلى وصف ويخرج من مرحلة ويحصل في مربع فإذا وصل تمكن))[١٧١].

ـ أما ما رواه ابن خلدون عن مصطلح الزهد فهو: ((وكذا الزهد؛ فزهد العوام ترك الحرام، وزهد الخواص ترك الفضول من الحلال، وزهد العارفين ترك ما يشغل العبد عن الله))[١٧٢].

أما ما رواه القشيري عن الزهد بالمنظور المحافظ فهو: ((وقال أحمد بن حنبل: الزهد على ثلاثة أوجه: ترك الحَرام، وهو: زهد العوام، والثاني: ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص، والثالث: ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى، وهو زهد العارفين))[١٧٣].

ي ـ العلاقة بين التصوف والفقه:

ابتداء نعترف ((بأن الفقهاء لم يتخذوا موقفاً معادياً من التصوف الملتزم بالكتاب والسنة ولكن تحقق هذا الموقف كان نتيجة استشعار الفقهاء بظهور رجال في التصوف استخدموا التأويل الرمزي لتأويل القرآن))[١٧٤] وطرحوا نظريات فلسفية في التصوف اتخذت عناوين الحلول والاتحاد والوحدة. وحينما نظر ابن خلدون إلى التصوف من جهة صلته بالفقه، ميز بين تصوفين: تصوف معتدل يقف عند حدود التجربة الصوفية من دون طرح نتائج أو محاولة إحداث نتائج فلسفية للمعطيات الشعورية للتجربة الذاتية للمتصوف وهي تجربة ذوقية وجدانية شديدة الفردانية تعتمد تجاوز نطاق العقل النظري فهي تجربة روحية، وميز ابن خلدون تصوفاً

آخراً يعتمد على صياغة التجربة الشعورية الصوفية صياغة فلسفية يطرح من خلالها ـ كما قلنا ـ نظريات فلسفية في الوجود.

فمن جهة التصوف الملتزم بحدود الكتاب والسنة يرى ابن خلدون انه إلى جانب الفقه يشكلان علاقة توافق، ولهذا فهو قد عالج الصلة بين التصوف والفقه وكان يقف في خلفية هذه المعالجة تصوف المحاسبي مؤلف كتاب: «الرعاية لحقوق الله»، والسهروردي البغدادي مؤلف كتاب: «عوارف المعارف» وأبي حامد الغزالي مؤلف كتاب «إحياء علوم الدين» فتصوفهم هو التصوف ذلك ان ابن خلدون يرى ان «التصوف الفلسفي ليس تصوفاً بل هو صناعة عقلية أي فلسفة... كل ما يبقى من التصوف هو تلك التجربة الذاتية، أي تلك «المعرفة» اللدنية التي لا تقبل النقل ولا التوصيل إلى الغير... انه «ذوق» ولا شيء غير ذلك»[١٧٥] والحقيقة ان ابن خلدون لم يعترض على التأليف الصوفي في المقامات والأحوال والمجاهدات. ان الذي لا ينقل إلى الغير هو علم المكاشفة فقط بحسب وجهة نظر ابن خلدون ـ وكما سيتبين في الفصل الرابع ـ وليس يقتصر التصوف على علم المكاشفة، ثم ان المتصوفة أنفسهم لم يؤكدوا الكتابة والتدوين مثلما أكدوا السلوك الصوفي. ما يهمنا هو ما مر بنا وما أكدناه قبل سطور إذ ان ابن خلدون ينكر «التصوف المتطرف الخارج عن الزهد والتقوى وخصوصاً أقوال المتأخرين من المتصوفة الذين ألفوا الشطح أو قالوا بالحلول والوحدة»[١٧٦]، وهكذا تكون الصلة بين الفقه وبين التصوف غير الفلسفي علاقة تكامل، ويقارن ابن خلدون بين الفقه والتصوف في قوله: «وغاية أهل العبادات... انهم يأتون بالطاعات مخلصة من نظر الفقه... وهؤلاء ـ الصوفية ـ يبحثون عن نتائجها بالأذواق والمواجيد»[١٧٧]، «وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهي

الأحكام العامة في العبادات والمعاملات؛ وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقي فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك» [١٧٨].

ويقول في موضع آخر: «ان نظر الفقيه ونظر المتصوف يجتمعان فيما يخص المكلف في نفسه من أعمال الجوارح في عبادته، وتناوله لضرورياته، ويمتاز المتصوف والمتورع بالنظر في أفعال القلوب واعتقاداتها وتلوناتها، يميز المحمود من المذموم والمنجي من المهلك، والداء من الدواء، ويمتاز الفقيه بالنظر فيما يعم المكلفين من المعاملات، والأنكحة، والبيوع، والحدود، وغير ذلك من أبواب الفقه» [١٧٩].

ان نظرة ابن خلدون هذه تتماثل بل ومتأثرة مع الأساس الذي أقام الغزالي بناء كتابه «الإحياء» عليه وهو المزاوجة والملاءمة بين أبواب التصوف وأبواب الفقه على الرغم من ان لابن خلدون نظرة تتمايز عن موقف الغزالي فيما يخص الصلة بين نظر الفقيه ونظر المتصوف - سأتناولها في الفصل القادم - لكن التأثر بالغزالي كما سيتبين أكبر من التمايز عنه عند ابن خلدون.

وقبل الانتقال إلى الجانب الآخر لنظرة ابن خلدون إلى الصلة بين الفقه والتصوف الفلسفي، نقف عندما ذكره ابن خلدون من حكاية عن الجنيد بن محمد البغدادي في فصل (أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات) من المقدمة، يروي ابن خلدون: «ولقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون فيه؛ فقال: ما هؤلاء؟ فقيل قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: (نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب)» [١٨٠] ويعلق ابن خلدون على ذلك ناقداً وجهة

نظر الجنيد قائلاً: «ولكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجاج النظرية على عقائدها»[181] ان الجانب الآخر للصلة بين الفقه والتصوف الفلسفي يتمثل بحالة الصراع المستمرة بين الفقهاء والصوفية أصحاب نظريات الحلول والاتحاد والوحدة[182] كما مر بنا. لقد دخل ابن خلدون بدوره إلى جانب الفقهاء ضد التصوف الفلسفي مرة بأشكال النقد المنهجي الذي سيتوضح في الفصل القادم ومرة بشكل فتوى فقهية أصدرها هذا المفكر في شأن التصوف ميز فيها بين تصوفين وإليك الفتوى التي توضح الجانب الآخر للصلة بين التصوف الفلسفي والفقه وهي ـ أي الفتوى ـ واضحة ببيان ذلك. قال: «العلامة قاضي القضاة أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون: ان طريقة المتصوفة منحصرة في طريقين: الأولى، وهي طريقة السنة، طريقة سلفهم الجارية على الكتاب والسنة، والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين. والطريقة الثانية، وهي مشوبة بالبدع، وهي طريق قوم من المتأخرين، يجعلون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحس، لأنها من نتائجها ومن هؤلاء المتصوفة: ابن عربي، وابن سبعين، وابن برجان (ت ٥٣٠هـ/ ١١٣٥م)، وأتباعهم ممن سلك سبيلهم، ودان بنحلتهم؛ ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر، ومستهجن البدع، وتأويل الظواهر لذلك على أبعد الوجوه وأقبحها بما يستغرب الناظر فيها من نسبتها إلى الملة، أو عدها في الشريعة. وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة، ولو بلغ المثني ما عسى ان يبلغ من الفضل، لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلاً وشهادة من كل أحد. وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة، وما يوجد من نسخها بأيدي الناس؛ مثل «الفصوص»، و «الفتوحات المكية» لابن عربي و «البد» لابن سبعين و «خلع النعلين» لابن قسي (ت ٥٤٦هـ/

١١٥٤م)، فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار، والغسل بالماء، حتى يمحى أثر الكتاب، لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين، بمحو العقائد المختلة؛ فيتعين على ولي الأمر إحراق هذه الكتب دفعاً للمفسدة العامة، ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق»[١٨٣] وسنرى ان ابن خلدون سيتجاوز هذه اللغة العنيفة التي لا تتسق مع لغة الحوار النقدي في الفلسفة إلى النقد المنهجي والعرض الجيد لآراء فلاسفة الصوفية أصحاب نظريات وحدة الوجود والوحدة المطلقة.

الهوامش:

---

[١] ـ لقد تطرقنا في مقدمة الرسالة إلى نظرة محمد عابد الجابري في فصل جهود المدرسة المغربية في الفكر العربي الإسلامي عن المدرسة المشرقية في الفكر العربي الإسلامي وهما مدرسة واحدة كما يتوضح من اعتماد ابن خلدون الغزالي وغيره من مفكري المشرق العربي، ينظر مقدمة الرسالة والإحالة في الهامش إلى رأي محمد عابد الجابري.

[٢] ـ ولد ابن خلدون في تونس في غرة رمضان سنة ٧٣٢هـ (١٣٣٢م) في أسرة أندلسية نزحت من الأندلس إلى تونس في أواسط القرن السابع الهجري وهو ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون. ويرجع أصله إلى العرب اليمانية، وقد عاش حياته متقلباً في رحلات بين المغرب والمشرق واستقر في الردح الأخير من حياته في مصر وله من المؤلفات لباب المحصل في أصول الدين وكتاب العبر (تاريخ ابن خلدون) وكتابه الأشهر (مقدمة ابن خلدون) وكتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل وكتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً وهو الكتاب الذي سجل فيه سيرته الذاتية وأغنانا بذلك عن كتابة سيرته وله مؤلفات أخرى وقد توفي الفيلسوف والمؤرخ الكبير في السادس والعشرين من رمضان سنة ثمان

وثمانمائة (١٤٠٦م) وقد بلغ الثامنة والسبعين من حياة باهرة حافلة بجليل الحوادث وروائع الفكر والابتكار، وقد ترجم لحياته العديد من الأقدمين والمعاصرين وممن عاصره وترجم لحياته الحافظ بن حجر العسقلاني في كتابه «رفع الأصر عن قضاة مصر» وشمس الدين السخاوي في كتابه «الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع» وأبي المحاسن بن تغرى بردى في كتاب «المنهل الصافي» ولسان الدين الخطيب في كتابه «الإحاطة في تاريخ غرناطة» وقد جمع هذه التراجم الأستاذ محمد عبد الله عنان في نهاية كتابه: (ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري،مطبعة مصر،القاهرة،ط١، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م والكتاب نفسه فيه ترجمة واسعة لحياة ابن خلدون اقتطفنا منها النبذة المذكورة آنفاً،ينظر:المصدر نفسه،ص٩٤،١٤،١٣.

[٣] ـ ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق وتقديم الأب اغناطيوس اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩م، مقدمة المحقق، ص٧ ـ ٨.

[٤] ـ ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، استانبول، ١٩٥٧م، مقدمة المحقق، ص يط.

[٥] ـ ينظر: اليسوعي، الأب اغناطيوس عبده خليفة مقدمته لتحقيقه كتاب شفاء السائل، ص ٩ فما بعدها.

[٦] ـ ينظر: التليلي، د. عبد الرحمن، مفهوم التصوف عند ابن خلدون، مجلة الحياة الثقافية، وزارة الثقافة بالجمهورية التونسية، العدد ٦٣، السنة ١٩٩٢، هوامش البحث ص٩١.

[٧] ـ ينظر: اليسوعي، اغناطيوس عبده خليفة، مقدمة تحقيقه لكتاب شفاء السائل لابن خلدون، ص١٦.

[٨] ـ ينظر: بدوي،د.عبد الرحمن،مؤلفات ابن خلدون،دار المعارف بمصر،١٩٦٢م،ص٢٢.

[٩] ـ وافي، د. علي عبد الواحد، الجزء الأول الخاص بالدراسة من تحقيقه لمقدمة ابن خلدون، لجنة البيان العربي، ط٢، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م، ص ١٩٠.

[١٠] ـ المصدر نفسه، الصفحات، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠.

[١١] ـ ينظر: ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، حققه ووضع مقدمته وعلق حواشيه محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، م٣، ص٥٠٧ ـ ٥٠٨، ولاحظ خلو قائمة المؤلفات ليس من كتاب شفاء السائل فقط وانما من

كتاب العبر وكتاب المقدمة أيضاً لأن هذه جميعاً من المؤلفات اللاحقة وترجمة ابن خلدون كتبت في وقت مبكر من حياة ابن خلدون حيث قتل ابن الخطيب قبل وفاته.

[١٢] ـ ينظر: بدوي، د. عبد الرحمن، مؤلفات ابن خلدون، ص١٧ ـ ١٨.

[١٣] ـ المصدر نفسه، ص٢٣.

[١٤] ـ يرجح أحد الباحثين ان يكون كتاب شفاء السائل قد ألف بعد المقدمة. ينظر: حسن، محمد عبد الغني، ابن خلدون بين الشاعرية والشعوبية والتصوف، المجلة، القاهرة، العدد ٥٣، السنة الخامسة، ذو القعدة ١٣٨٠هـ/ مايو ١٩٦١م، ص٦٦.

[١٥] ـ بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص٢٥.

[١٦] ـ المصدر نفسه، ص ١١ ـ ٢٥.

[١٧] ـ المصدر نفسه، ص٢٥.

[١٨] ـ عنان، محمد عبد الله، ابن خلدون وتراثه الفكري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٣، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ص١٦٩.

[١٩] ـ المصدر نفسه، ص١٧١.

[٢٠] ـ ينظر: مدكور، د. أبراهيم بيومي، ابن خلدون الفيلسوف ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ١٩٦٢م، ص١٢٧.

[٢١] ـ فخري، د. ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٤٤٥.

[٢٢] ـ ينظر: فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص٧٠٨.

[٢٣] ـ ينظر: شمس الدين، د. عبد الأمير، الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق، دار اقرأ، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص٤٦ (الهامش).

[٢٤] ـ ينظر: الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٦١م، ص٦٩.

[٢٥] _ MAHDI, MUHSIN, IBM KHALDUN'S PHILOSOPHY OF HISTORY, (GEORGE) AILEN AND UNWIN LTD, RUSKIN HOUSE, LONDON, 1975, P:297 (الحاشية).

[٢٦] ـ ينظر: العظمة، عزيز، ابن خلدون وتاريخه، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الطليعة

للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م، ص٥.

[٢٧] ـ ينظر: كرو، أبو القاسم محمد، العرب وابن خلدون، الدار العربية للكتاب، تونس، ط ٣، ١٩٧٧م، ص٩٠ يؤيد كرو ما ذهب إليه بدوي من نسبة رسالة (شفاء السائل) إلى ابن خلدون.

[٢٨] ـ ينظر: الجبوري، د. نظله أحمد نائل، فلسفة وحدة الوجود، قائمة المصادر والمراجع، ص٢٤٠.

[٢٩] ـ ينظر: بنشريفة، محمد، ابن تاويت الطنجي محققاً لآثار ابن خلدون ضمن (أعمال ندوة ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف المقدمة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٧٩م، ص١٦٣.

[٣٠] ـ ابن خلدون، عبد الرحمن أبو زيد، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م، ص٢٧٩، وينظر: ص٣١٢ ـ ٣١٣. وينظر أيضاً عن تولي ابن خلدون رئاسة خانقاه بيبرس: FISCHEL, J. WALTER, IBN KHALDUN IN EGYPT, UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, BERKELEY AND LOSANGELES, 1967, P.28.

[٣١] ـ ينظر: بل، الفرد، مادة (ابن خلدون)، دائرة المعارف الإسلامية، م١، ص١٥٥.

[٣٢] ـ ابن خلدون، التعريف، ص٢٥٩ ـ ٢٦٠.

[٣٣] ـ المصدر نفسه، ص٢٦١.

[٣٤] ـ دائرة المعارف الإسلامية، م١، (مادة: ابن خلدون) ص١٥٤، وينظر: لاكوست، ايف، العلامة ابن خلدون، ترجمة د. ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، ط١، ١٩٧٤، ص٢٢٣.

[٣٥] ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة ـ معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، دار النشر المغربية، د. ت، ص٧٦.

[٣٦] ـ المصدر نفسه،ص٩٢.

[٣٧] ـ الشكعة،د.مصطفى: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية

ـ اللبنانية، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص ٢٩.

[٣٨] ـ عنان، محمد عبد الله، ابن خلدون وتراثه الفكري، ص ٣٨، وينظر نماذجاً من شعر ابن خلدون ص ٣٤، ٣٧، المصدر نفسه.

[٣٩] ـ المصدر نفسه، ص ٨٤.

[٤٠] ـ مدكور، د. إبراهيم بيومي، ابن خلدون الفيلسوف ضمن أعمال مهرجان القاهرة، ص ١٢٨.

[٤١] ـ عفيفي، أبو العلا، موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ص ١٤٢.

[٤٢] ـ لاكوست، ايف، العلامة ابن خلدون، ص ٢٢٨.

[٤٣] ـ وافي، د.علي عبد الواحد، الجزء الأول (الخاص بالدراسة) من تحقيقه لمقدمة ابن خلدون، ص ١٤١؛ وقارن: عنان، محمد عبد الله، ابن خلدون وتراثه الفكري، ص ١١٣ ـ ١١٤.

[٤٤] ـ عفيفي، أبو العلا، موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، ص ١٤٣.

[٤٥] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، تحقيق وتقديم: الطنجي، مقدمة المحقق ص كه.

[٤٦] ـ السهروردي، الشيخ عبد القاهر، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي،بيروت،ط ١، ١٩٦٦م، ص ٥٧.

[٤٧] ـ ينظر: نيكلسون، ارنولد، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ت: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م، الصفحات ٢٨ ـ ٤١.

[٤٨] ـ المصدر نفسه، ص ١.

[٤٩] ـ الجنيد بن محمد أبو القاسم (ت ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م) من مشاهير الصوفية، صحب السري السقطي والحارث بن أسد المحاسبي ومحمد بن علي القصاب، ينظر ترجمته عند: أبي عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، ص ١٥٥ فما بعدها وينظر الرسالة القشيرية، ج ١، ص ١٣٢ فما بعدها.

[٥٠] ـ أبو الحسين أحمد بن محمد النوري صديق الجنيد وصحب السري السقطي ومحمد بن علي القصاب (ت ٢٩٥هـ/ ٩٠٧م) ينظر: ترجمته في طبقات الصوفية، ص ١٦٤

فما بعدها وينظر الرسالة القشيرية، ج١، ص١٤٠ فما بعدها.

[٥١] ـ القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، تحقيق د. عبد الحليم محمود ومحمود الشريف، مطبعة حسان، القاهرة، ١٩٧٤م، ج٢، ص٥٥١.

[٥٢] ـ أبو محمد أحمد بن محمد بن الحسين الجريري من كبار أصحاب الجنيد وصحب سهل بن عبد الله التستري (ت ٣١١هـ/ ٩٢٣م)، ينظر ترجمته في: طبقات الصوفية، ٢٥٩ فما بعدها وينظر الرسالة القشيرية، ج١، ص١٦٦ فما بعدها.

[٥٣] ـ محمد بن علي القصاب (ت ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م) كان أستاذ الجنيد، ينظر طبقات الصوفية، ص١٥٦، وينظر الهامش (ج) أسفل الصفحة.

[٥٤] ـ رويم بن أحمد بن زيد أبو محمد البغدادي من متصوفة بغداد (ت٣٠٣هـ/ ٩١٥م) ينظر ترجمته في: طبقات الصوفية، ص١٨٠ فما بعدها وينظر الرسالة القشيرية، ج١، ص ١٤٤ فما بعدها.

[٥٥] ـ هو سمنون بن حمزة المحب، صحب سريا السقطي ومحمد بن علي القصاب، كان يتكلم في المحبة بأحسن كلام، مات بعد الجنيد، ينظر ترجمته في: طبقات الصوفية، ص ١٩٥ فما بعدها وينظر الرسالة القشيرية، ج١، ص١٥٢ فما بعدها.

[٥٦] ـ هو محمد بن علي بن جعفر الكتاني، أصله من بغداد، صحب الجنيد وأبا سعيد الخراز وأبا الحسين النوري (ت ٣٢٢هـ/ ٩٣٣م) ينظر ترجمته في طبقات الصوفية، ص٣٧٣ فما بعدها وينظر الرسالة القشيرية، ج١، ص١٩٠ فما بعدها.

[٥٧] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٤٨ ـ ٤٩.

[٥٨] ـ المصدر نفسه، ص١٨.

[٥٩] ـ المصدر نفسه، ص٤٩.

[٦٠] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٧٠. وعن تعريف التصوف عند ابن خلدون ينظر فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نقد ابن خلدون للتصوف، مجلة الرسالة الإسلامية، العراق العددان ١٧٠ و ١٧١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص١١٨ فما بعدها.

[٦١] ـ السراج، أبو نصر، اللمع، حققه وخرج أحاديثه د. عبد الحليم محمود وسرور طه عبد الباقي، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٩٦٠م، ص٤٧.

[62] - ينظر، بسيوني، د. إبراهيم، نشأة التصوف الإسلامي، الصفحات ١٠، ١١، ١٢ فما بعدها.

[63] - ينظر: الرسالة القشيرية، ج٢، ص٥٥٠ - ٥٥١.

[64] - ينظر: بحث الشيبي، د. كامل مصطفى، رأي في اشتقاق كلمة صوفي، مجلة كلية الآداب، ١٩٦٢م (مستلة)، البحث كله قائم على الدفاع عن هذه النظرية وهي إرجاع الكلمة إلى بني صوفة وهم قوم في الجاهلية كما بينا في المتن.

[65] - ينظر: بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، ص١٠ ونقلاً عن زيدان، جرجي: تاريخ آداب العربية، ج٢، ص٣٢٢ لا يذكر الطبعة ولا المكان ولا التاريخ وينظر حول الأصل اليوناني لكلمة: هلال، د. إبراهيم، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، ص٢٧ فما بعدها.

[66] - ابن خلدون، المقدمة، دار الشعب، د. م، د. ت، طبعة معتمدة على الطبعة التي هي من تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، ص٤٣٩.

[67] - المصدر نفسه.

[68] - القشيري، الرسالة القشيرية، ج٢، ص٥٥٠.

[69] - ابن خلدون، شفاء السائل، ص١٥، ١٦، ١٧ وينظر حول أهل الصفة تفصيل في الفصل الأول، فقرة أهل الصفة.

[70] - ابن خلدون، شفاء السائل، ص١٨.

[71] - ابن خلدون، المقدمة، ص٤٣٩.

[72] - المصدر نفسه.

[73] - المصدر نفسه.

[74] - ابن خلدون، شفاء السائل، ص١١.

[75] - المصدر نفسه، ص٧ - ٨.

[76] - يشير إلى حديث أنس بن مالك، وأوله: «يأتي على الناس زمان القابض على دينه، كالقابض على الجمر» وهو حديث حسن كما في فيض القدير ٦/ ٤٥٦ ووصف ابن تيمية الحديث «هذا حديث مأثور من السنن» نقلاً عن الطنجي في تحقيقه لكتاب شفاء السائل،

ص ١٠، هامش المحقق رقم ١.

[٧٧] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص ١٠ ـ ١١.

[٧٨] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٠.

[٧٩] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٦.

[٨٠] ـ الحديث في صحيح مسلم (٩/ ٤٥٨ ـ ٤٥٩)، وسنن ابن ماجه (٢/ ٢٧٨)، وشرح الإحياء (١٠/ ١٦) والحلية (٤/ ٩٨) (٧/ ١٢٤) نقلاً عن الطنجي في تحقيقه لشفاء السائل، هامش المحقق رقم ٤ لا يذكر المكان والتاريخ والطبعة.

[٨١] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٧.

[٨٢] ـ ابن خلدون، فتوى ابن خلدون في شأن التصوف، بذيل كتاب شفاء السائل، تحقيق الطنجي، ص ١١٠.

[٨٣] ـ ينظر:ابن خلدون،المقدمةص ٤٤١،٤٤٥ وينظر:ابن خلدون،شفاء السائل،ص ٧٠،٥٧.

[٨٤] ـ شريط، د. عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط٢، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ص٥٠٦.

[٨٥] ـ الجابري، محمد عابد، ابستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون (ضمن أعمال ندوة ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف المقدمة)، ص٩٣.

[٨٦] ـ فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص ١٢١.

[٨٧] ـ ينظر نص ابن سينا، ابو علي (ت ٤٢٨هـ) في: الاشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، القسم الثالث والرابع، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨م، ص ٨٥١، والنص مماثل وهو: ((جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد، أويطلع عليه الا واحد بعد واحد)).

[٨٨] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤٥.

[٨٩] ـ المصدر نفسه.

[٩٠] ـ ينظر: الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، دار الأندلس، بيروت، د. ت، ج١، ص٤٨٦، ٤٩٨، ٥٠٧.

[٩١] ـ المصدر نفسه، ص٣٧٢.

[92] ـ ينظر: المصدر نفسه، ص٣٨٦، وينظر الحالات في الهامش إلى طبقات الصوفية للسلمي والرسالة القشيرية وتذكرة الأولياء للعطار ونفحات الأنس لجامي وينظر عن الصلة بين التصوف والتشيع، محمود، د. عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص١٥١، ١٥٩ ومواضع أخرى وينظر ايضا مبارك، زكي، التصوف في الأدب والأخلاق، ج٢، ص٢٧.

[93] ـ الشيبي، كامل مصطفى، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ص١٠٦ ـ ١٠٧.

[94] ـ ينظر: مقدمة الطنجي لشفاء السائل، ص لا.

[95] ـ الحديث في الإحياء ٣/ ١٠، ٣٩، ٤٧، والبخاري ٨/ ١٢٣، ومسند أحمد ٢/ ١٥٣، ٣٩٣، وألفاظه تختلف، نقلاً عن الطنجي/ تحقيقه لشفاء السائل/ ص١٩ هامش رقم ٦.

[96] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص١٩.

[97] ـ الجابري، د. علي حسين، الرؤية الخلدونية لقدرات الإنسان العقلية (الخارقية)، مجلة آفاق عربية، العدد ٩ ـ ١٠، أيلول تشرين الأول، بغداد/ ١٩٩٥م، ص١٩ ـ ٢٢.

[98] ـ ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، ص٢٢ ـ ٢٣.

[99] ـ ينظر ابن خلدون، شفاء السائل، ص٢٢ ـ ٢٣.

[100] ـ ينظر ابن خلدون، المقدمة ، ص٩٠.

[101] ـ ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، ص٢٦ ـ ٢٧.

[102] ـ المصدر نفسه، ص٣٠.

[103] ـ لقد فعل برتراند رسل مثلما فعل ابن خلدون فأرجع التصوف إلى أربعة خصائص لكنها تختلف عما هي عند ابن خلدون وذلك كتابه: التصوف والمنطق، ينظر:

Russell. B: Mysticism and logic Acollect of essays penguin Books,London, 1954, PP: 15, 16. 17.

[104] ـ الجابري، د. علي حسين: الرؤية الخلدونية... (مصدر سابق) ص١٩ ـ ٢٠.

[105] ـ قارن رأي ابن خلدون بعلم الكشف مع ما يوجد عند، الباحث، المعرفة الصوفية، ص٢٢٦ ـ ٢٢٩.

[106] ـ ينظر عن الأصناف الأربعة من كلام الصوفية تقسيماً وتعليقاً من ابن خلدون،

المقدمة، ص٤٤٧ ـ ٤٤٨.

١٠٧ ـ ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤٨.

١٠٨ ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٥٥.

١٠٩ ـ المصدر نفسه، ص٦٩.

١١٠ ـ فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١٢٥.

١١١ ـ فصل الباحث في ذلك في بحث له عنوانه: الأصول التاريخية لنظرية الطريق الصوفي، مجلة آداب المستنصرية، العدد ٢٦، ١٩٩٥م، ص٥٧٤ ـ ٥٧٥.

١١٢ ـ السراج، أبو نصر (ت ٣٧٨هـ/ ٩٨٨م)، اللمع، ص٦٧.

١١٣ ـ بلاثيوس، ابن عربي، حياته ومذهبه، ص١٩١.

١١٤ ـ فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١٣٥.

١١٥ ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٨٧.

١١٦ ـ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن النيسابوري الشافعي (٣٧٦هـ ـ ٤٦٥هـ/ ٩٨٦م ـ ١٠٧٢م) عربي من قبيلة قشير بن كعب أستاذه أبي علي الدقاق، وهو مؤلف الرسالة القشيرية وله مؤلفات أخرى منها لطائف الإشارات في تفسير القرآن، ينظر ترجمته في مقدمة المحققين للرسالة القشيرية، ج١، ص١٨ ـ ٢٣.

١١٧ ـ القشيري، الرسالة القشيرية، ج١، ص٣٢٦ وينظر باب المجاهدة، المصدر نفسه، ص٣٢٦ ـ ٣٣٥.

١١٨ ـ هو ابن عطاء الله الإسكندري توفي (٧٠٩هـ/ ١٣٠٩م) من أشهر متصوفة مصر المتأخرين، قامت بينه وبين ابن تيمية خصومة، اشتغل بتدريس التصوف والفقه في القاهرة، ينظر ترجمته عند: التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، ابن عطا الله الإسكندري وتصوفه، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط١، ١٩٥٨م.

١١٩ ـ ينظر ابن خلدون،شفاء السائل،ص٣٣ ـ ٣٤.

١٢٠ ـ المصدر نفسه، ص٤٧.

١٢١ ـ ابن خلدون، شفاء السائل،ص٣٥ ـ ٣٦.

١٢٢ ـ المصدر نفسه.

[123] ـ المصدر نفسه، ص٤٧.

[124] ـ ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، ص٣٧ ـ ٣٨.

[125] ـ المصدر نفسه، ص٣٩.

[126] ـ المصدر نفسه، ص٤٧ وراجع عن ذلك دراسة الدكتور علي حسين الجابري: الرؤية الخلدونية ١٩ ـ ٢٢.

[127] ـ محمد بن موسى أبو بكر الواسطي، كان يعرف بابن الفرغاني، توفي (بعد ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م) من أصحاب الجنيد، وأبي الحسين النوري، ينظر ترجمته في: طبقات الصوفية للسلمي، ص٣٠٢ فما بعدها وينظر أيضاً الرسالة القشيرية، ج١، ص١٧٤ فما بعدها.

[128] ـ ينظر عن الشروط الخمسة للمجاهدة الثالثة، شفاء السائل، ص٣٩، ٤٠، ٤٢.

[129] ـ المصدر نفسه،ص٤٣.

[130] ـ الرسالة القشيرية، ج٢، ص٧٣٥.

[131] ـ المصدر نفسه.

[132] ـ الرسالة القشيرية، ج٢،ص٦٣٤.

[133] ـ ينظر للباحث، الأصول التاريخية لنظرية الطريق الصوفي، ص٥٨٧.

[134] ـ فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١٢٩.

[135] ـ المصدر نفسه.

[136] ـ ينظر: الطنجي، مقدمته لتحقيق شفاء السائل، الصفحة الأولى.

[137] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٣ ـ ٤.

[138] ـ مقدمة الطنجي لشفاء السائل، ص ط.

[139] ـ المصدر نفسه.

[140] ـ أبو بكر الشبلي واسمه دلف، يقال: ابن جحدر، تاب في مجلس خير النساج وصحب الجنيد عاش سبعة وثمانين عاماً وتوفي سنة (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م) ينظر ترجمته في: طبقات الصوفية للسلمي،ص٣٣٧ فما بعدها وينظر الرسالة القشيرية،ج١،ص١٨٢ فما بعدها.

[141] ـ أبو الحسن، علي بن إبراهيم الحصري، صحب أبا بكر الشبلي من متصوفة بغداد، (ت ٣٧١هـ/ ٩٨١م)، ينظر ترجمته في: طبقات الصوفية للسلمي، ص٤٨٧ فما بعدها،

والرسالة القشيرية، ج ١، ص ٢٢٤.

[١٤٢] ـ ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٤٢.

[١٤٣] ـ المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.

[١٤٤] ـ ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٢.

[١٤٥] ـ المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٢.

[١٤٦] ـ المصدر نفسه، ص ٧٣.

[١٤٧] ـ المصدر نفسه، ص ٧٤.

[١٤٨] ـ المصدر نفسه، ص ٤١.

[١٤٩] ـ ينظر: المصدر نفسه، ص ٧٤.

[١٥٠] ـ ينظر: المصدر نفسه، ص ٧٤، ٧٥، ٧٦.

[١٥١] ـ ينظر: المصدر نفسه، ص ٧٧.

[١٥٢] ـ ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٧٧ ـ ٨٧ .

[١٥٣] ـ المصدر نفسه، ص ٨٠ .

[١٥٤] ـ المصدر نفسه.

[١٥٥] ـ المصدر نفسه.

[١٥٦] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٨٢ .

[١٥٧] ـ المصدر نفسه، ص ٤٦.

[١٥٨] ـ المصدر نفسه، ص ٤٩.

[١٥٩] ـ عن الرمزية الصوفية في التصوف الإنساني ينظر:

Happold. F.C. "Mysticism" Astudy and Anthology, Penguin Books, London, ١٩٧٩, PP: ٥٨-٥٩.

[١٦٠] ـ السراج، أبو نصر ، اللمع، ص ٤١٤.

[١٦١] ـ المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

[١٦٢] ـ الكلاباذي، أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٠٧.

[١٦٣] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٠.

[164] ـ الرسالة القشيرية، ج١، ص٢٢٩.

[165] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤٠.

[166] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٤٣.

[167] ـ ينظر: هامش المحقق في رسالة شفاء السائل، تحقيق الطنجي، ص٤٤.

[168] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٤٥.

[169] ـ الرسالة القشيرية، ج١، ص٢٩٨.

[170] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٤٥.

[171] ـ الرسالة القشيرية، ج١، ص٢٨٦.

[172] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٤٦.

[173] ـ الرسالة القشيرية، ج١، ص٣٧٢ ـ ٣٧٣.

[174] ـ الجبوري، نظلة أحمد نائل، مواقف الخلاف بين الفقهاء والصوفية، مجلة الرسالة الإسلامية، العددان ١٨٢ ـ ١٨٣، السنة الثامنة عشرة، رمضان، شوال ١٤٠٥هـ/ حزيران، تموز ١٩٨٥م، العراق، ص١٢١.

[175] ـ الجابري، محمد عابد، ابستيمولوجيا المعقول واللامعقول...، ص٩٣.

[176] ـ التليلي، د. عبد الرحمن، مفهوم التصوف عند ابن خلدون، ص٨٩.

[177] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤٠.

[178] ـ المصدر نفسه.

[179] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص١١.

[180] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص٤٣١.

[181] ـ المصدر نفسه.

[182] ـ ينظر: الجبوري، نظله أحمد نائل، مواقف الخلاف بين الفقهاء والصوفية، ص١٢٤، ص١٢٥ ومواضع أخرى.

[183] ـ ابن خلدون، فتوى ابن خلدون في شأن التصوف بذيل كتاب شفاء السائل، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، ص١١٠ ـ ١١١.

الفصل الرابع

نقد التصوف عند ابن خلدون

ـ تحليل ونقد ـ

التمهيد:

نصل في هذا الفصل إلى جوهر الموقف الخلدوني النقدي من التصوف، الذي قدمنا له في الفصل السابق. من خلال تمييز ابن خلدون بين تصوف إسلامي، وتصوف عام وكفى، قبل الأول وتناغم معه، وأرخ له، وانفعل به معرفياً من خلال مواقفه النظرية والعملية، وعده من صلب العقيدة الإسلامية وثمرة ناضجة من ثمارها، مادام قد اختار طريق القلب، (الذي يفي) ـ بنص من القرآن الكريم ـ في الوصول إلى الغاية... وغاية المؤمن، التوحد مع مشروعه الروحي، من غير ان يفقد توازنه، أما العام، فهو الذي اختلف فيه وحوله، رجال الفكر، وعددوا روافده، وهويته، وسر ضعفه أو قوته.

ولما كان الموقف الخلدوني من التصوف الأول قد استوفيناه في الفصل الثالث من هذه الرسالة بعد مسح لمسيرة التصوف عند فلاسفة المغرب وفي حقبة نشأته الإسلامية في الفصلين الأول والثاني، عمدنا في الفصل الرابع إلى الموقف النقدي لأبي زيد بن خلدون وهو غاية ما طلبناه في هذا الفصل من الرسالة.

أولاً: مصادر ابن خلدون في التصوف

يستقي ابن خلدون في دراسته للتصوف من القشيري فهو يقتبس منه مباشرة[1] ويذكر بتقدير كتابه: (الرسالة القشيرية). وكذلك يشير محمد بن تاويت الطنجي إلى تأثره بلسان الدين بن الخطيب في كتابه: (روضة التعريف بالحب الشريف)[2]. لكن التأثير الأكبر والأهم هو لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، يقول ابن خلدون مخاطباً: (ويكفيك في ذلك كتاب أبي حامد ـ رضي الله عنه ـ...، وهو ـ أي الغزالي ـ شيخ الطريقة

باتفاق من أهلها وغيرهم من أهل العلم والإنصاف، فكيف لا يقتدى بكلامه ويهتدى باعلامه)[٣]. وهذا النص صريح في تقديم ابن خلدون للغزالي على غيره من المتصوفة.

لقد (عاش ابن خلدون في المغرب والأندلس في الحقبة التي راجت فيها تعاليم الغزالي بعد ما أصابها من محنة أيام المرابطين)[٤].

ويذكر ابن خلدون كتاب (إحياء علوم الدين) في كتابيه (شفاء السائل) و (المقدمة) بوصفه الكتاب الأكثر شمولاً من غيره من مصادر التصوف ككتاب (الرعاية) للمحاسبي و (عوارف المعارف) للسهروردي البغدادي وكتاب (الرسالة) للقشيري، فهو ـ أي الكتاب ـ (كتاب الإحياء مشتملاً على الطريقتين: طريقة الورع وفقه الباطن الذي تضمنه كتاب الرعاية، وطريقة الاستقامة ومجاهدة الكشف الذي تضمنه كتاب (الرسالة)[٥]. ويذكر مثل هذا التشخيص لكتاب الإحياء في كتابه (المقدمة)[٦].

لقد حدد ابن خلدون في العديد من المواضع من كتابيه (شفاء السائل) و (المقدمة) المراجع الصحيحة[٧]. وذكر من بينها كتاب الإحياء بوصفه الكتاب الأكثر شمولاً كما قلت.

ان من أهم نقاط الاتفاق بين ابن خلدون والغزالي: ان ابن خلدون الذي نقد مذاهب الوحدة والاتحاد والحلول كما مر بنا انما يسير في السياق نفسه الذي سار فيه الغزالي الذي خطأ مذاهب الحلول والاتحاد وحتى الوصول[٨]. في كتابه المنقذ من الضلال الذي اختار فيه التصوف طريقاً شخصياً من بين طرق أخرى رأى الغزالي انها لا توصل إلى اليقين، فكان بذلك مصفاة التصوف المشارقي أما ابن خلدون فأكمل المشوار النقدي إلهام. لقد وجد ابن خلدون نفسه أمام تراث صوفي مغربي تعج فيه مفاهيم الوحدة والاتحاد والحلول منذ بذور ابن مسرة التي تمزج الفلسفة

بالتصوف، فأراد ان يشيع قراءة الآراء الصوفية للغزالي الذي أدى دوراً نقدياً في المشرق ضد مفاهيم الحلول والاتحاد والوصول من خلال ربط التصوف في المشرق بالمصفاة الغزالية في مؤلفاته وعلى رأسها مؤلفيه (إحياء علوم الدين) و (المنقذ من الضلال) وهو الدور نفسه الذي سعى ابن خلدون ان يؤديه في المغرب من خلال كتابيه (المقدمة) و (شفاء السائل) بتوسط عامل مضاف هو ابن تيمية السلفي فكان الاثنان يدعوان إلى تصوف خال من مفاهيم الوحدة والاتحاد والحلول، تصوف بحت يعبر عن تجربة ذوقية دينية وجدانية، يعبر فيها التصوف عن الورع الديني. لقد وجدنا ان محمد بن تاويت الطنجي قد عمل جدول مقارنات بين نصوص الغزالي وفي مقابلها نصوص لابن خلدون ولقد ارتأينا ان نذكر هذا الجدول لأهميته وقد أجرينا عليه تعديلاً واحداً فقد حذفنا الفقرة الأولى من الجدول لانها لاتعبر عن نقطة تأثير وتأثر بقدر ماهي نقطة اختلاف وفيما يأتي الجدول باقتباسات ابن خلدون من كتاب إحياء علوم الدين للغزالي والتي لا يحيل ابن خلدون فيها إلى الغزالي، كما انها تبين حجم تأثر ابن خلدون بالغزالي:

شفاء السائل	إحياء علوم الدين
١ ـ وقال أبو يزيد: ليس العالم الذي يحفظ من كتاب الله (كذا) فإذا نسي صار جاهلاً، انما العالم الذي يأخذ العلم من ربه في أي وقت شاء بلا حفظ ولا درس، وإلى مثله الإشارة بقوله تعالى: ﴿	١ ـ وكان أبو يزيد وغيره يقول: ليس العالم الذي يحفظ من كتاب، فإذا نسي ما حفظه صار جاهلاً، انما العالم الذي يأخذ علمه من ربه في أي وقت شاء بلا حفظ ولا درس، وهذا هو العلم

وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾ (الكهف: من الآية ٦٥) كما تقدم، فإن كل علم من لدنه، لكن بعضه بواسطة التعليم فلا يسمى ذلك علماً لدنيا، بل العلم اللدني الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج، والشواهد في هذا أكثر من ان تحصى[١٠].	الرباني، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾ (الكهف: من الآية ٦٥) مع ان كل علم من لدنه، ولكن بعضها بوسائط تعليم الخلق فلا يسمى ذلك علما لدنيا، بل العلم اللدني الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج، فهذه شواهد النقل، ولو جمع كل ما وردفيه من الآيات والأخبار والآثار لخرج عن الحصر[٩].
شفاء السائل ص٢٦	إحياء علوم الدين ج٣، ص١٧
٢ ــ وأما وقوع ذلك في الصحابة والتابعين من بعدهم فكثير؛ قال أبو بكر لعائشة: انما هما أخواك واختاك وكانت [زوجته] حاملاً فولدت بنتاً، وقال عمر في أثناء خطبته في القصة المشهورة: يا سارية الجبل، وأمثال هذا كثير، لو استقصيناه، يخرجنا عن الغرض بالإطالة.	٢ ــ وأما مشاهدة ذلك بالتجارب فذلك أيضاً خارج عن الحصر، وظهر ذلك على الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وقال أبو بكر الصديق لعائشة عند موته: انما هما أخواك واختاك، وكانت زوجته حاملاً فولدت بنتاً، فكان قد عرف قبل الولادة انها بنت، وقال عمر في أثناء خطبته: يا سارية الجبل الجبل إذ انكشف له ان العدو قد أشرف عليه فحذره

	لمعرفته ذلك، ثم بلوغ صوته إليه من جملة الكرامات العظيمة... وما حكي عن تفرس المشايخ وإخبارهم عن اعتقادات الناس وضمائرهم يخرج عن الحصر.
شفاء السائل ص٣٦	إحياء علوم الدين ج٣، ص٣٦
٣ ــ وليس المراد من هذا العلاج في هذه الاستقامة قمع الصفات البشرية وخلعها بالكلية، فانها غرائز جبلية خلق كل منها لفائدة؛ فلا يتصور قلع الشهوة، وإلا لهلك الإنسان جوعاً، وانقطع النسل تبتلاً، ولأقلع الغضب، وإلا لهلك بالعجز عن مدافعة المعتدي، بل المراد من هذا العلاج تمكن الاستقامة في النفس حتى تصرف هذه الغرائز بمقتضى آداب الله تصريفاً جبلياً لما فيه من التوطين على ما تصير إليه بعد الموت من قطع علائق والإقبال على الله، فتأتي إليه بقلب سليم من الميل عن الاستقامة، لأنها كلما مالت عن الاستقامة علقت بها صفة من	٣ ـ... وأما الخيال الآخر الذي استدلوا به وهو قولهم: ان الآدمي مادام حياً فلا تنقطع عنه الشهوة والغضب وحب الدنيا وسائر الأخلاق، فهذا غلط وقع لطائفة ظنوا ان المقصود من المجاهدة قمع الصفات بالكلية ومحوها. وهيهات فإن الشهوة خلقت لفائدة وهي ضرورية في الجبلة؛ فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان، ولو انقطعت شهوة الوقاع لانقطع النسل، ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الإنسان عن نفسه ما يهلكه ولهلك، ومهما بقي أصل الشهوة فيبقى لا محالة حب المال الذي يوصله إلى الشهوة حتى يحمله ذلك على إمساك المال،

خلقها فتشبثت به وأقبلت عليه وحصل لها بعد الإقبال عليه إعراض عن الله، وهذا هو معنى محو الصفات المذمومة عن القلب وتزكيته بالصفات المحمودة، إذ كل مائل عن الوسط والاعتدال مذموم.	وليس المطلوب اماطة ذلك بالكلية، بل المطلوب ردها إلى الاعتدال الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط، والمطلوب في صفة الغضب حسن الحمية، وذلك بأن يخلو عن التهور وعن الجبن جميعاً، وبالجملة ان يكون في نفسه قوياً، ومع قوته منقاداً للعقل، ولذلك قال الله تعالى: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: من الآية٢٩) وصفهم بالشدة وانما تصدر الشدة عن الغضب، ولو بطل الغضب لبطل الجهاد، وكيف يقصد قلع الشهوة والغضب بالكلية والأنبياء عليهم السلام لم ينفكوا عن ذلك.
شفاء السائل ص٣٦	إحياء علوم الدين ج٣، ص٣٨
٤ ـ لكن الأفعال ولو كانت أول صدورها متكلفة وصعبة وشاقة، فإذا تكررت ارتفعت آثارها إلى النفس شيئاً فشيئاً، ولا تزال كذلك حتى تصير صفة راسخة، وجبلة طبيعية، كما يقع	٤ ـ فإذن قد عرفت بهذا قطعاً ان هذه الأخلاق الجميلة يمكن اكتسابها بالرياضة وهي تكلف الأفعال الصادرة عنها ابتداء لتصير طبعاً، وهذا من عجيب العلاقة بين القلب والجوارح أعني النفس

لمتعلم الكتابة مثلاً يتكلفها أولاً شاقة عليه، ولا تزال آثارها ترتفع إلى النفس شيئاً فشيئاً، حتى تحصل صفة الكتابة للنفس كأنها جبلة، وتصدر الكتابة الحسنة كأنها مقتضى الطبع.	والبدن، فإن كل صفة تظهر في القلب يفيض أثرها على الجوارح حتى لا تتحرك إلا على وفقها لا محالة، وكل فعل يجري على الجوارح فإنه يرتفع منه أثر إلى القلب، والأمر فيه دور، ويعرف ذلك بمثال وهو ان من أراد ان يصير الحذق في الكتابة له صفة نفسية حتى تصير صفة راسخة في نفسه فيصدر منه في الآخر الخط الحسن طبعاً كما كان يصدر منه في الابتداء تكلفاً فكان الخط الحسن هو الذي جعل خطه حسناً، ولكن الأول بتكلف إلا انه ارتفع منه أثر إلى القلب ثم انخفض من القلب إلى الجارحة فصار يكتب الخط الحسن بالطبع.
شفاء السائل ص ٣٥	إحياء علوم الدين ج٣، ص ٤١
٥ ـ مجاهدة الاستقامة، وهي تقويم النفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها، حتى تتهذب بذلك وتتحقق به فتحسن أخلاقها وتصدر عنها أفعال الخير	٥ ـ ولما كان الوسط الحقيقي بين الطرفين في غاية الغموض بل هو أدق من الشعر وأحد من السيف، فلا جرم من استوى على هذا الصراط المستقيم في الدنيا

بسهولة، وتصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتهذيب خلقاً جبلية كأن النفس طبعت عليها، والباعث على هذه المجاهدة طلب الفوز بالدرجات العلى درجات ﴿الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ﴾ (النساء: من الآية٦٩) إذ الاستقامة طريق إليها، قال تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۞ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ﴾ (الفاتحة:٦ ـ ٧). وما كلف الإنسان بطلب هذه الاستقامة سبع عشرة مرة في اليوم والليلة عدد ركعات الفرض التي تجب فيها قراءة [فاتحة] القرآن إلا لعسر هذه الاستقامة وعزة مطلبها، وشرف ثمرتها... (شفاء السائل ٣٦) وقيل في معنى قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «شيبتني سورة هود وأخواتها» انه لما فيها من تكليف الاستقامة في قوله: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ (هود: من الآية١١٢).

جاز على مثل هذا الصراط في الآخرة، وقلما ينفك العبد عن ميل عن الصراط المستقيم أعني الوسط حتى لا يميل إلى أحد الجانبين فيكون قلبه متعلقاً بالجانب الذي مال إليه، ولذلك لا ينفك عن عذاب ما، واجتياز على النار وان كان مثل البرق، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيّاً ۞ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيّاً﴾ (مريم:٧١ ـ ٧٢) أي الذين كان قربهم إلى الصراط المستقيم أكثر من بعدهم عنه، ولأجل عسر الاستقامة وجب على كل عبد ان يدعو الله تعالى في كل يوم سبع عشرة مرة في قوله ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة:٦)، إذ وجب قراءة الفاتحة في كل ركعة. فقد روي ان بعضهم رأى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في المنام فقال: قد قلت يا رسول الله شيبتني

	هود، فلم قلت ذلك؟ فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): لقوله تعالى ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ (هود: من الآية١١٢)، فالاستقامة على سواء السبيل في غاية الغموض ولكي ينبغي ان يجتهد الإنسان في القرب من الاستقامة.
شفاء السائل ص٣٥	إحياء علوم الدين ج٣، ص٣٩
٦ ـ وحصول هذه الاستقامة بعلاج خلق النفس ومداواتها بمضادة الشهوة، ومخالفة الهوى، ومقابلة كل خلق يحس من نفسه هواه والميل إليه والاعتداد به بارتكاب ضده الآخر؛ كمعالجة البخل بالسخاء، والكبر بالتواضع، والشره بالكف عن المشتهى، والغضب بالحلم.	٦ ـ وكما ان العلة المغيرة لاعتدال البدن، الموجبة للمرض لا تعالج إلا بضدها، فإن كانت من حرارة فبالبرودة، وان كانت من برودة فبالحرارة، فكذلك الرذيلة التي هي مرض القلب علاجها بضدها فيعالج مرض الجهل بالتعلم، ومرض البخل بالسخاء، ومرض الكبرياء بالتواضع، ومرض الشره بالكف عن المشتهى تكلفاً... (ج٣، ص٤٠) وليس غرضنا ذكر دواء كل مرض فإن ذلك سيأتي في بقية الكتاب، وانما غرضنا الآن التنبيه على ان الطريق الكلي فيه سلوك مسلك المضادة

	لكل ما تهواه النفس وتميل إليه وقد جمع الله ذلك في كتابه العزيز في كلمة واحدة فقال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ۝ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (النازعات: ٤٠ ـ ٤١).
شفاء السائل ص ٤١	إحياء علوم الدين ج٣، ص٤٨ ـ ٤٩
٧ ـ فإذا ظفر بالشيخ فليقلده أمره، وليهتد بأقواله، وأفعاله، ويتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ البحر بقائده، ويلقي نفسه بين يديه كالميت بين يدي الغاسل، وليعلم ان نفعه في خطأ شيخه أكثر من نفعه في صواب نفسه.	٧ ـ فمعتصم المريد بعد تقديم الشروط المذكورة شيخه، فليتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد بحيث يفوض أمره إليه بالكلية، ولا يخالفه في ورده ولا صدره، ولا يبقي في متابعته شيئاً ولا يذر، وليعلم ان نفعه في خطأ شيخه لو أخطأ أكثر من نفعه في صواب نفسه لو أصاب.
شفاء السائل ص ٤١	إحياء علوم الدين ج٣، ص٤٩
٨ ـ الشرط الرابع قطع العلائق كلها عن النفس بالزهد في كل شيء، والانفراد عن الخلق بالخلوة في مكان مظلم أو لف رأس في	٨ ـ وأما الخلوة ففائدتها دفع الشواغل، وضبط السمع والبصر،... فلابد من ضبط الحواس إلا عن قدر الضرورة، وليس يتم ذلك إلا

الجيب، أو التدثر بكساء أو إزار، ثم الصمت بترك الكلام جملة.	بالخلوة في بيت مظلم فليلف رأسه في جيبه، أو يتدثر بكساء أو إزار، ففي مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق ويشاهد جلال الحضرة الربوبية، أما ترى ان نداء رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وبلغه وهو على مثل هذه الصفة فقيل له: «يا أيها المزمل»، «يا أيها المدثر» (ج٣، ص٤٩) وأما الصمت فإنه تسهله العزلة... فينبغي ان لا يتكلم إلا بقدر الضرورة فإن الكلام يشغل القلب، وشره القلوب إلى الكلام عظيم... فالصمت يلقح العقل، ويجلب الورع ويعلم التقوى.
شفاء السائل ص٣١	إحياء علوم الدين ج٣، ٤٩
٩ ـ الشرط الخامس صدق الإرادة، وهو ان يستولي حب الله على قلب المريد حتى يكون في صورة العاشق المستهتر الذي ليس له إلا هم واحد، فإذا حصلت هذه الشروط كلها فصورة العمل في هذه المجاهدة ان يشغله بذكر	٩ ــ وقد ذكرنا ان طريق المجاهدة مضادة الشهوات ومخالفة الهوى في كل صفة غالبة على نفس المريد كما سبق ذكره، فإذا كفى ذلك أو ضعف بالمجاهدة ولم يبق في قلبه علاقة تشغله بعد ذلك يلزم قلبه [ذكراً]

يلزم قلبه على الدوام ويمنعه من تكثيـر الأوراد الظاهـرة، ومـن التلاوة بل يقتصر على الفروض والرواتب ويكون ورده ملازمة القلب لذلك الذكر ولا يشغل قلبه بغيره. قال الشبلي للحصري: ان كان يخطر على قلبك من الجمعة إلى الجمعة شيء غير الله فحرام عليك ان تأتيني ثم يلزمه الشيخ الخلوة وهي زاوية ينفرد بها عن الخلق ويوكل به من يقوم له بقدر حلال من القوت فالحلال أصل طريق الدين كله، ويعين له ذكراً يشغل به لسانه وقلبه فيجلس ويقول: الله. الله. الله أو لا إله إلا الله. لاإلـه الا الله. ولا يـزال يواظب عليه حتى تسقط حركات اللسان ويبقى تخيلها. ثم حتى يسقط أثر تخيلها عن اللسان وتبقى صورة اللفظ في القلب، ثم حتى تنمحي صورة اللفظ من القلب ويبقى معناه ملازماً حاضراً قد فرغ من كل ما سواه وعند

على الدوام ويمنعه من تكثير الأوراد الظاهرة، بل يقتصر على الفرائض والرواتب ويكون ورده ورداً واحداً وهو لباب الأوراد وثمرتها أعني ملازمة القلب لذكر الله تعالى بعد الخلو من ذكر غيره، ولا يشغله به مادام قلبه ملتفتاً إلى علائقه. قال الشبلي للحصري: ان كان يخطر بقلبك من الجمعة التي تأتيني فيها إلى الجمعة الأخرى شَيء غير الله تعالى فحرام عليك ان تأتيني. وهذا التجرد لا يحصل إلا مع صدق الإرادة واستيلاء حب الله تعالى على القلب حتى يكون في صورة العاشق المستهتر الذي ليس له إلا هم واحد، فإذا كان كذلك ألزمه الشيخ زاوية ينفرد بها ويوكل به من يقوم له بقدر يسير من القوت الحلال فإن أصل طريق الدين القوت الحلال، وعند ذلك يلقنه ذكراً من الأذكار حتى يشغل به لسانه وقلبه فيجلس ويقـول الله الله، أو سبحان الله،

ذلك يقع الحذر الشديد من وسواس الشيطان وخواطر الدنيا فيراقبها في اللحظات والأنفاس، ويعرض على شيخه كل ما يجري في قلبه من الأحوال من فترة أو نشاط أو كسل أو صدق في الإرادة. ويكتم ذلك عمن سواه فالشيخ أعلم بغذائه.

سبحان الله، أو ما يراه الشيخ من الكلمات، فلا يزال يواظب عليه حتى تسقط حركة اللسان وتكون الكلمة كأنها جارية على اللسان من غير تحريك ثم لا يزال يواظب حتى يسقط الأثر عن اللسان وتبقى صورة اللفظ في القلب ثم لا يزال كذلك حتى تمحى عن القلب حروف اللفظ وصورته وتبقى حقيقة معناه لازمة للقلب حاضرة فيه غالبة عليه قد فرغ من كل ما سواه، لأن القلب إذا شغل بشيء خلا عن غيره أي شيء كان... وعندئذ يلزمه ان يراقب وساوس القلب والخواطر التي تتعلق بالدنيا وما يتذكر فيه مما قد مضى من أحواله وأحوال غيره فإنه مهما اشتغل بشيء منه ولو في لحظة، خلا قلبه (ج٣، ص ٥٠) عن الذكر في تلك اللحظة، وكان أيضاً نقصاناً، فليجتهد في دفع ذلك، ومهما دفع الوساوس كلها ورد النفس إلى هذه الكلمة

	جاءته الوساوس من هذه الكلمة وانها ما هي؟ وما معنى قولنا الله؟ ولأي معنى كان إلهاً وكان معبوداً؟ ويعتريه عند ذلك خواطر تفتح عليه باب الفكر وربما يرد عليه من وساوس الشيطان ما هو كفر وبدعة، ومهما كان كارهاً لذلك، ومتشمراً لإماطته عن القلب لم يضره ذلك... فينبغي ان يعرض ذلك على شيخه، بل كل ما يجد في قلبه من الأحوال من فترة أو نشاط أو التفات إلى عقله أو صدق في إرادة، فينبغي ان يظهر ذلك لشيخه وان يستره عن غيره فلا يطلع عليه أحداً.
شفاء السائل ص ٤٢	إحياء علوم الدين ج٣، ص ٥٠
١٠ ـ ويجب أيضاً على الشيخ التحفظ فهو موضع الخطر العظيم، فقد يغلب عليه خيال من الخيالات فيشتغل بالبطالة ويسلك طريق الإباحة، ومن تجرد لهذا الذكر لم يخل من هذه الأخطار، وكذلك قد يعرض له العجب بنفسه، أو	١٠ ـ ومن تجرد للذكر ودفع العلائق الشاغلة عن قلبه لم يخل عن أمثال هذه الأفكار، فإنه قد ركب سفينة الخطر فإن سلم كان من ملوك الدين وان أخطأ كان من الهالكين... ثم المريد المتجرد للذكر والفكر قد يقطعه قواطع

الفرح والقنوع بما ينكشف ويبدو من أوائل الأحوال والكرامات فيكون فتوراً في الطريق وقاطعاً.	كثيرة من العجب والرياء والفرح بما ينكشف له من الأحوال وما يبدو من أوائل الكرامات، ومهما التفت إلى شيء من ذلك وقنعت به نفسه كان ذلك فتوراً في طريقه.

وليس جدول المقاربات أعلاه يحتوي كل اقتباسات ابن خلدون من الغزالي فهنالك مواضع أخرى عديدة للاقتباس الخلدوني[١١]. وكل هذا لا يمنع من وجود نقاط تباين محدودة جداً منها: ان ابن خلدون لما نقل مقارنة الغزالي بين الفقيه والمتصوف قائلاً: (وفرق الغزالي بين نظر الفقيه والمتصوف فيما ينظران فيه من العبادات والمتناولات بأن نظر الفقيه من حيث يتعلق بمصالح الدنيا، ونظر المتصوف من حيث يتعلق بمصالح الآخرة)[١٢]. ثم يعلق ابن خلدون على ذلك بقوله: (وأنا أقول: هذا الكلام ليس على إطلاقه، ونظر الفقيه لم يرتبط بالدنيا مجردة لأنه دنيوي، بل هنا أمر آخر هو أليق بمناصبهم وذلك ان الشريعة لما انقسم حاملوها إلى أهل فتيا وشورى يستعين بهم السلطان والكافة على إمضاء أحكام الله الظاهرة في خلقه، وإلى عباد وزهاد اشتغلوا بما يخصهم في أنفسهم من أحكام الله، وقد يكون الفقيه حاملاً للفقهين معاً)[١٣] ونقطة التباين الثانية: ان الغزالي يرى ان الأدلة على العلوم الإلهامية قاطعة[١٤]. لا يمكن ردها على حين يرى ابن خلدون كما مر ان المعرفة الالهامية معرفة وجدانية لا ينفع معها الدليل رداً أو قبولاً.

يقول ابن خلدون: (فأما الكلام في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها فأمر لا مدفع فيه لأحد، وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة)[١٥]. هذا هو الموقف الخلدوني الإيجابي من التصوف لذلك وجدناه يعرف علم المكاشفة تعريفاً مطابقاً لما يريده المتصوفة ويستعمل مصطلحاتهم، فهو يأتي من دون اكتساب أي ليس من قراءة الكتب وليس من التعلم وهو نتيجة لعلم المعاملة الذي هو تطهير القلب مما علق به من الكدورات، والاقتداء بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فالتصوف عند ابن خلدون (ينقسم إلى نوعين: علم بأحكام المجاهدات والرياضة وشروطها، ويسمى علم المعاملة. وعلم برفع الحجاب وأحوال ما بعده، ويسمى علم المكاشفة، وعلم الباطن. وتحقيقه ان القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة، ثم إخماد القوى البشرية ومحاذاة جانب الحق، كما قدمناه، يرتفع عنه الحجاب، ويتجلى فيه النور الإلهي، فتنكشف له بذلك أسرار الوجود علوية وسفلية، وملكوت السماوات والأرض، وتتضح له معاني العلوم والصنائع، وتنحل جميع الشكوك والشبه، ويطلع على ضمائر القلوب وأسرار الوجود، وتنكشف له معاني المشتبهات الواردة في الشرع حتى تحصل له المعرفة بحقائق الوجود كلها على ما هي عليه)[١٦]. بمعنى ان بعلم المكاشفة (يرتفع الغطاء حتى تتضح جلية الحق في هذه الأمور كلها اتضاحاً يحصل به اليقين الذي يجري مجرى العيان من غير تعلم ولا اكتساب، وهذا ممكن في حق هذه اللطيفة الربانية (القلب) كما قدمناه، وانما حجبها عن ذلك ما تلوثت به من توابع البدن وصفات البشرية. وعلم المعاملة الذي هو علم طريق الآخرة: هو العلم بكيفية تطهير

القلب من الخبائث والكدرات بالكف عن الشهوات، وإخماد القوى البشرية، بقطع جميع العلائق البدنية والاقتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم في جميع أحوالهم... وهذه هي الرياضة والمجاهدة)[١٧]. تلك هي واحدة من مديات التصوف الذي يعترف به ابن خلدون ويقدر القائلين بها ثم يجيب ابن خلدون إجابة فلسفية عن سؤال كيف يحدث هذا الكشف الصوفي؟ فيقول في فقرة طويلة: (ان هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس، والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف ان الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت الروح، وغلب سلطانه وتجدد نشؤه، وأعان ذلك على الذكر، فإنه كالغذاء لتنمية الروح ولا يزال في نمو وتزايد إلى ان يصير شهوداً بعد ان كان علماً ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة. وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها، ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية، وتصير طوع إرادتهم. فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن الحقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه، بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه إذا وقع لهم. وقد كان الصحابة رضي الله عنهم على مثل هذه المجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ، لكنهم لم يقع لهم بها عناية)[١٨]. ان هذا النص الخلدوني واضح تمام الوضوح في تقدير واقع وجود معرفة كشفية ذوقية تظهر عند

الصوفي في حال رجوعه عن الحس الظاهر إلى الحس الداخل، ولكن من الناحية الشرعية فإن الإنسان لم يؤمر باستحصال هذه المعرفة لذلك فإن المتصوف المحقق إذا حصلت له يسكت عنها ويعد نفسه في محنة لم يأمره الشرع بطلبها ولا بالتكلم فيها بل هي من فضائل صحابة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

ان النص الخلدوني المذكور آنفاً يكشف أسلوب صاحبه من غير ان تكون بنا حاجة إلى تأويل النصوص لتدل على التصوف وانما فصول المقدمة وفصول كتاب الشفاء تدل على نظرة خلدونية إيجابية نقدية للتصوف العام.

وكما بينا فإن ابن خلدون يميز بن تصوفين: التصوف الإسلامي الصالح الخالي من النظريات الفلسفية وهو تصوف المحاسبي والقشيري وأبي حامد الغزالي، والتصوف الفلسفي الذي يطرح نظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود والوحدة المطلقة وهذا التصوف يصب ابن خلدون نقده عليه لأنه فتح الباب إلى قضايا تتقاطع مع روح الشرع المحمدي ذات صلة بطبيعة المعرفة ومعايير الحق واليقين التي يتحدث فيها ابن خلدون عن قضايا أساسية من بينها:

١ ـ المعرفة فوق الطبيعية:

يتحدث ابن خلدون في فصول أخرى غير فصل التصوف من المقدمة عن المعارف فوق الطبيعية بأنواع مختلفة يميز فيها الكهانة عن التصوف ويميز التصوف عن وحي النبوة الخاص بالأنبياء والذي هو أعلى منه ويختص به الأنبياء من دون غيرهم.

ولنبدأ بتعريف ابن خلدون للنفس، يعرف ابن خلدون النفس البشرية في سياق كلام له قائلاً: «انها ذات روحانية بالقوة، مستكملة بالبدن

ومداركه حتى تصير ذاتها تعقلاً محضاً، ويكمل وجودها بالفعل، فتكون حينئذ ذاتاً روحانية مدركة بغير شيء من الآلات البدنية إلا ان نوعها بالروحانيات دون نوع الملائكة»[١٩].

أما كيف تستعد النفس الإنسانية لإدراك الغيب في جميع أصناف المعرفة فوق الطبيعية، مثل الكهانة والصوفية وغيرها، فيقول ابن خلدون: «انها ذات روحانية موجودة بالقوة من بين سائر الروحانيات...، وانما تخرج من القوة الى الفعل بالبدن واحواله، وهذا أمر مدرك لكل أحد»[٢٠] فهل هنالك صراحة أكثر من الذي سجله ابن خلدون هنا بما يقترب به من المناهج المعاصرة، وكيفية حصول المعرفة فوق الطبيعية بفضل ارتفاع «حجاب البدن لحظة، أما بالخاصية التي هي للإنسان على الإطلاق، مثل النوم أو بالخاصية الموجودة لبعض البشر، مثل الكهانة والطرق، أو بالرياضة مثل أهل الكشف من الصوفية»[٢١]. وتتمثل هذه المعارف فوق الطبيعية في أعمال الناظرين «في الأجسام الشفافة من المرايا وطساس المياه وقلوب الحيوان وأكبادها وعظامها، وأهل الطرق بالحصى والنوى، فكلهم من قبيل الكهان إلا انهم أضعف رتبة»[٢٢].

بغض النظر عن توسيع المعرفة فوق الطبيعية لتدل على أمور وحالات أخرى غير التصوف وما يصطلح عليه في الفلسفة بالنزعات اللاعقلانية، فإن مرادنا هو تأكيد حقيقة ان ابن خلدون شخصية متكاملة المعرفة[٢٣] فمثلما هو يعبر عن نزعة تجريبية في الفكر التاريخي والاجتماعي كذلك يعتقد بالأمور الروحانية الغيبية كل في ميدان تخصصه ومجاله. والنصوص الآتية تكشف عن مقاصد هذا الفيلسوف.

يقول ابن خلدون: «وأما الكهانة فهي أيضاً من خواص النفس الإنسانية، وذلك...، ان للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى

الروحانية التي فوقها، وانه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء بما فطروا عليه من ذلك وتقرر انه يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصورات، ولا من الأفعال البدنية كلاماً أو حركة ولا بأمر من الأمور انما هو انسلاخ من البشرية الى الملكية بالفطرة في لحظة اقرب من لمح البصر. كان كذلك وكان ذلك الاستعداد موجوداً في الطبيعة البشرية، فيعطي التقسيم العقلي، ان هنا صنفاً آخر من البشر ناقصاً عن رتبة الصنف الأول نقصان الضد عن ضده الكامل»[٢٤] وذلك ناشئ من قناعة ابن خلدون من وجود استعداد فطري في النفس لمفارقة الطبيعة البشرية والانسلاخ عنها إلى الملكية كما هو شأن الأنبياء والأولياء الذين هم أقل رتبة من الصنف الأول على عكس ما ذهب إليه بعض غلاة الصوفية من مقارنة صنف الولاية الصوفية مع النبوة ووحيها مما لا يجوز الحديث عنه بحسب عقيدة ابن خلدون الشرعية.

ان ابن خلدون يرتب مكانة النفوس البشرية على حسب علاقتها بإدراك الغيب في فصل من المقدمة ويقسمها إلى مراتب أعلاها كما قلنا مرتبة النبوة التي تحصل بالوحي الإلهي من غير رياضة، ومن هذه الأصناف صنف الكهانة الذي يسميهم أهل السجع «وهم المخصوصون باسم الكهان»[٢٥]، ويدخل ابن خلدون ضمن أصناف المدركين للغيب أو المعارف فوق الطبيعية، (الرؤيا) فيقول واصفاً استعداد النفس البشرية لإدراك الروحانيات والغيب: «الاستعداد البعيد وان كان عاماً في البشر ومعه عوائق وموانع كثيرة من حصوله بالفعل. ومن أعظم تلك الموانع الحواس الظاهرة، ففطر الله البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم الذي هو جبلي لهم»[٢٦]. ان الحس الظاهر عند ابن خلدون هو أعظم حجاب وعائق للمعارف الروحانية، يزول عند النوم فتكون النفس أكثر استعداداً

لتلقي ما هو فوق طبيعي في المعرفة البشرية.ويستطرد ابن خلدون متحدثاً عن الرؤيا: «ان سبب ارتفاع الحجاب بالنوم، فعلى ما أصفه لك، وذلك ان النفس الناطقة انما إدراكها وأفعالها بالروح الحيواني والجسماني وهو بخار لطيف مركزه التجويف الأيسر من القلب على ما في كتب التشريح لجالينوس وغيره»[٢٧] أما في تفسيره للرؤيا فيرى ابن خلدون: انها من الطبيعة البشرية العامة أيضاً لذلك يقول: «هذه حقيقة الرؤيا وما يسببها ويشيعها من النوم. وهي خواص النفس الإنسانية موجودة في البشر على العموم، لا يخلو عنها أحد منهم... ان النفس مدركة للغيب في النوم ولابد، وإذا جاز ذلك في عالم النوم فلا يمتنع في غيره من الأحوال، لأن الذات المدركة، واحدة وخواصها عامة في كل حال والله الهادي إلى الحق بمنه وفضله»[٢٨].

ثم يفصل الفيلسوف العربي ابن خلدون في موضع آخر في أنواع المعارف فوق الطبيعية قائلاً: «ثم اننا نجد في النوع الإنساني أشخاصاً يخبرون بالكائنات قبل وقوعها لطبيعة فيهم، يتميز بها صنفهم عن سائر الناس، ولا يرجعون في ذلك إلى صناعة، ولا يستدلون عليه بأثر من النجوم ولا من غيرها. اننا نجد مداركهم في ذلك بمقتضى فطرتهم التي فطروا عليها، وذلك مثل العرافين، والناظرين في الأجسام الشفافة كالمرايا وطساس الماء، والناظرين في قلوب الحيوانات وأكبادها وعظامها، وأهل الزجر في الطير والسباع، وأهل الطرق بالحصى والحبوب، من الحنطة والنوى، وهذه كلها موجودة في عالم الإنسان لا يسع أحداً جحدها، ولا إنكارها، وكذلك المجانين يلقى على ألسنتهم كلمات من الغيب فيخبرون بها، وكذلك النائم والميت، لأول موته أو نومه يتكلم بالغيب وكذلك أهل الرياضات من المتصوفة، لهم مدارك في الغيب على سبيل الكرامة معروفة»[٢٩]. تحدث ابن خلدون عن هذه القوى غير الطبيعية من حيث

كونها موجودة في الإنسان (فالإنسان عند ابن خلدون (عالم مصغر) أو (كون صغير) مشحون بالقوى والإمكانات التي لا تخطر على بال أحد، والتي يمكن ان تتحول إلى واقع ملموس بالتدريب والإعداد))[٣٠].

وفي فصل المدركين للغيب أي في غير فصل التصوف، يخصص ابن خلدون فقرات طويلة للدفاع عن قناعات المتصوفة، مميزاً طريق المتصوفة من غيره مثل الكهانة وما اصطلح عليه بالطرق، فيقول: (واما المتصوفة فرياضتهم دينية وعرية عن هذه المقاصد المذمومة، انما يقصدون جمع الهمة والإقبال على الله بالكلية، ليحصل لهم أذواق أهل العرفان والتوحيد، ويزيدون في رياضتهم إلى الجمع والجوع، والتغذية بالذكر، فبها تتم وجهتهم في هذه الرياضة، لأنه إذا نشأت النفس على الذكر كانت أقرب إلى العرفان بالله، وإذا عريت عن الذكر كانت شيطانية، وحصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصرف لهؤلاء المتصوفة انما هو بالعرض، ولا يكون مقصوداً من أول الأمر لأنه إذا قصد ذلك كانت الوجهة فيه لغير الله، وانما هو لقصد التصرف والاطلاع على الغيب، وأخسر بها صفقة فإنها في الحقيقة شرك. قال بعضهم (من آثر العرفان للعرفان، فقد قال بالثاني) فهم يقصدون بوجهتهم المعبود لا لشيء سواه وإذا حصل في أثناء ذلك ما يحصل فبالعرض وغير مقصود لهم، وكثير منهم يفر منه إذا عرض له، ولا يحفل به، وانما يريد الله لذاته لا لغيره. وحصول ذلك لهم معروف ويسمون ما يقع لهم من الغيب والحديث على الخواطر فراسة وكشفاً، وما يقع لهم من التصرف كرامة، وليس شيء من ذلك بنكير في حقهم)[٣١].

فالمتصوفة كما يراهم ابن خلدون لا يقصدون المعرفة الكشفية لذاتها بل بالعرض وهم ان تجاوزوا ذلك فحكمهم يظهر في هذه الجملة: (من آثر العرفان للعرفان، فقد قال بالثاني) أي انه دخل الشرك، وانما هو يحصل

بالعرض دون قصد من الصوفي وهذه لمحة نقدية للمعرفة الكشفية التي يؤكد ابن خلدون وجودها عند المتصوفة ويشترط لها الذكر وإلا تنقلب إلى نزعة شيطانية لا تليق بالتصوف الذي وصفه ابن خلدون بالرياضة الدينية ولا بأصحابه من العارفين. يتوقف ابن خلدون طويلاً ضمن علوم المكاشفة عند مصطلح علم أسرار الحروف، قائلاً: (ثم نشأ عن الخوض في علم المكاشفة علم أسرار الحروف وهو علم لا يوقف على موضوعه، ولا تحاط بالعدد مسائله)[٣٢]. وفي الوقت الذي يسلم ابن خلدون بهذا العلم الغارق في الرمزية بقوله: (واما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والأسماء المركبة فيها، وتأثر الأكوان عن ذلك، فأمر لا ينكر لثبوته عن كثير منهم تواتراً)[٣٣]، إلا انه من جهة أخرى يقرر ان هذا العلم الصوفي لا يتموضع أمام العقل ويتخطى حدود الطبيعة، يقول ابن خلدون: (فاما سر هذا التناسب الذي بين الحروف وأمزجة الطبائع، أو بين الحروف والأعداد، فأمر عسير على الفهم، إذ ليس من قبيل العلوم والقياسات، وانما مستنده عندهم الذوق والكشف. قال البوني (ت ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م): (ولا تظنن ان سر الحروف مما يتوصل إليه بالقياس العقلي وانما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهي)[٣٤] ثم يلخص ابن خلدون علم أسرار الحروف عند المتصوفة بقوله: (وحاصله عندهم تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى، والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان. ثم اختلفوا في سر التصرف الذي في الحرف بم هو؟ فمنهم من جعله للمزاج الذي هو فيه، وقسم الحروف بقسمة الطبائع إلى أربعة أصناف كما للعناصر، واختصت كل طبيعة بصنف من الحروف يقع التصرف في طبيعتها فعلاً وانفعالاً بذلك الصنف، فتنوعت الحروف بقانون صناعي يسمونه التكسير إلى نارية وهوائية ومائية وترابية

على حسب تنوع العناصر، فالألف للنار، والباء للهواء، والجيم للماء، والدال للتراب، ثم كذلك على التوالي من الحروف والعناصر، فتعين لعنصر النار سبعة: الألف والهاء والطاء والميم والفاء والسين والذال، وتعين لعنصر الهواء: سبعة أيضاً: الباء والواو والياء والنون والضاد والتاء والظاء، وتعين لعنصر الماء سبعة أيضاً: الجيم والزاي والكاف والصاد والقاف والثاء والغين، وتعين لعنصر التراب سبعة أيضاً: الدال والحاء واللام والعين والراء والخاء والشين، فالحروف النارية لدفع الأمراض الباردة، ولمضاعفة قوة الحرارة حيث تطلب مضاعفتها أما حساً أو حكماً كما في تضعيف قوى المريخ في الحروب والقتل والفتك، والمائية أيضاً لدفع الأمراض الحارة من حيمات وغيرها، وتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها حساً أو حكماً كتضعيف قوة القمر وأمثال ذلك. ومنهم من جعل سر التصرف الذي في الحروف للنسبة العددية، فإن حروف (أبجد) دالة على أعدادها المتعارفة وضعاً وطبعاً فبينها من أجل تناسب الأعداد تناسب في نفسها كما بين الباء والكاف والراء لدلالتها كلها على الاثنين كل في مرتبته، فالباء على اثنين في مرتبة الآحاد، والكاف على اثنين في مرتبة العشرات، والراء على اثنين في مرتبة المئين، وكالذي بينها أيضاً بين الدال والميم والتاء، لدلالتها على الأربعة، وبين الأربعة والاثنين نسبة الضعف، وخرج للأسماء أوفاق كما للأعداد، يختص كل صنف من الحروف بصنف من الأوفاق الذي يناسبه من حيث عدد الشكل وعدد الحروف وامتزاج التصرف في السر الحرفي والسر العددي لأجل التناسب الذي بينها)[٣٥]، مما يعني إحاطة أبي زيد بن خلدون بدقائق المعرفة الصوفية. يتطرق إلى ظاهرة انتشرت بين المتصوفة وهي ظاهرة (عقلاء المجانين)[٣٦]، يقول ابن خلدون: (ومن هؤلاء المريدين من المتصوفة: قوم بهاليل معتوهون

أشبه بالمجانين من العقلاء وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين، وعلم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق، مع انهم غير مكلفين ويقع لهم من الأخبار عن المغيبات عجائب)[٣٧]، (وربما ينكر الفقهاء انهم على شيء من المقامات، لما يرون من سقوط التكليف عنهم، والولاية لا تحصل إلا بالعبادة وهو غلط، فإن فضل الله يؤتيه من يشاء، ولا يتوقف حصول الولاية على العبادة ولا غيرها)[٣٨]، لقد وقف ابن خلدون هنا مع المتصوفة ضد خصومه الفقهاء، وهو موقف غريب لابن خلدون الذي يراعي الفقه والأصول كثيراً أما (عقلاء المجانين) فهو مفهوم يراد به الخروج من دائرة الإحراج التي يقع فيها كل من (يشذ) في تصرفه أو سلوكه، فيسقط التكاليف، أو يأتي ببهتان، أو أمر يتقاطع مع ظاهر الشرع وسننه الواضحة، فالشرع نفسه، يسقط الحكم على (المجانين) ما داموا فاقدين لعقولهم وتلك هي ذريعة الذين أسفوا لقتل الحلاج وغيره. لذلك وجدنا ابن خلدون يفرق بين البهاليل الذين هم عقلاء المجانين وبين المجانين، فيقول: (ولك في تمييزهم علامات منها: ان هؤلاء البهاليل تجد لهم وجهة ما، لا يخلون عنها أصلاً من ذكر وعبادة، ولكن على غير الشروط الشرعية لما قلناه من عدم التكليف، والمجانين لا تجد لهم وجهة أصلاً. ومنها انهم يخلقون على البله من أول نشأتهم، والمجانين يعرض لهم الجنون بعد مدة من العمر لعوارض بدنية طبيعية، فإذا عرض لهم ذلك وفسدت نفوسهم الناطقة ذهبوا بالخيبة)[٣٩] لذلك تجاوزهم حكم الشارع.

٢ ـ أصناف النفوس:

ان نظرية ابن خلدون في أصناف المدركين لعلم الغيب، تقوم على أساس تقسيم ثلاثي لأنواع النفوس، يفسر من خلالها أصناف المدركين

لعلم الغيب وهي:

أ ـ (صنف عاجز بالطبع عن الوصول، فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية، وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة)[٤٠].

ب ـ (وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية، بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري، ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها، وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم الدينية والمعارف الربانية، وهي الحاصلة بعد الموت لأهل السعادة في البرزخ)[٤١].

ج ـ (وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانيتها وروحانيتها إلى الملائكة في الأفق الأعلى ليصير في لمحة من اللمحات ملكاً بالفعل ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة، وهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم)[٤٢].

ان الصنف الثاني عند ابن خلدون هو تكريس للصوفية من أهل المعرفة اللدنية، والتي بفضلها يميز ابن خلدون المعرفة الصوفية عن الناس الاعتياديين ويجعل أهل المعرفة الصوفية دون مرتبة النبوة التي هي أعلى المراتب إطلاقاً. وقد انتبه الباحثون إلى هذا التصنيف، يقول د. محمد عابد الجابري: (وهكذا فالنفوس البشرية ليست واحدة ولا متساوية)[٤٣]، ويجمع د. محمد جلوب فرحان بين أصناف النفوس وأصناف العلوم عند ابن خلدون قائلاً: حدد ابن خلدون ثلاثة أصناف من النفوس تقابلها ثلاثة

أصناف من العلوم:

أولاً ـ صنف العلماء الذي يعمل ضمن المدارك الحسية والخيالية والعلوم التي يمكن الحصول عليها من هذا الطريق، هي (العلوم التصورية والتصديقية التي للفكر).

ثانياً ـ صنف نفوس العلماء الأولياء: ويتحرك هذا الصنف بفعله الفكري (نحو العقل الروحاني) وهم (أهل العلوم الدينية والمعارف الربانية).

ثالثاً ـ صنف نفوس الأنبياء: وهذا الصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية إلى الملائكية (ويحصل له شهود الملأ الأعلى) و (سماع الكلام النفسي والخطاب الإلهي)[٤٤].

ان أسس نظرية ابن خلدون في النفس، مما مر بنا من نصوص في هذه الفقرة وما قبلها تتكون من: مفهوم النفس، إدراك النفس للغيب، أنواع النفوس. ولنشكل جوهر نظريته في النفس.

أولاً ـ تعريف النفس: انها ذات روحانية بالقوة، مستكملة بالبدن ومداركه حتى تصير ذاتها تعقلاً محضاً، ويكمل وجودها بالفعل، فتكون حينئذ ذاتاً روحانية مدركة بغير شيء من الآلات البدنية إلا ان نوعها بالروحانيات دون نوع الملائكة.

ثانياً ـ استعداد النفس لإدراك الغيب: يأتي هذا الاستعداد من كون النفس ذات روحانية موجودة بالقوة من بين سائر الروحانيات، وانما تخرج من القوة إلى الفعل بالبدن وأحواله، وهذا أمر مدرك لكل أحد.

ثالثاً ـ أنواع النفوس: تنقسم النفوس إلى ثلاثة أنواع هي:

أ ـ النفوس التي حدودها المدارك الحسية والخيالية.

ب ـ نفوس الأولياء التي تتجه بفعلها الفكري نحو العقل الروحاني.

ج ـ نفوس الأنبياء وهي مفطورة على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانيتها وروحانيتها وهي تتجه إلى الملائكة في الأفق الأعلى ويحصل لهم سماع الخطاب الإلهي.

ان تقسيم ابن خلدون لأنواع النفوس تقسيم تصاعدي.

٣ ـ نقد المعرفة الكشفية والخوض فيها:

نتوجه الآن لاستعراض وتحليل النقد الخلدوني المعرفة الكشفية والخوض فيها، ولهذا النقد الخلدوني أوجه هي:

أ ـ النقد الصوفي:

وهو النقد الذي وجهه الصوفية المتقدمون إلى الخوض في علوم المكاشفة وعلى أساسه يرى ابن خلدون ان الخوض في علوم المكاشفة لم يكن من طبيعة التصوف في عصره المتقدم أو من طبيعة الصوفية المتقدمين. يعتقد ابن خلدون بأن تصوف المتأخرين صاحبه أو لازمه الشغف بعلوم المكاشفة مع علمهم بأن «سلف المتصوفة من أهل الرسالة ـ القشيرية ـ أعلام الملة... لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب، ولا هذا النوع من الإدراك، انما همهم الاتباع والاقتداء ما استطاعوا. ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به، بل يفرون ويرون انه من العوائق والمحن...، فلم ينطقوا بشيء مما يدركون بل حذروا الخوض في ذلك، ومنعوا من يكشف له الحجاب أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده بل يلتزمون طريقتهم، كما كانوا في عالم الحس قبل الكشف من الاتباع والاقتداء، ويأمرون أصحابهم بالتزامها وهكذا ينبغي ان يكون حال المريد، والله أعلم بحقيقة الحال»[٤٥] ان ابن خلدون يصب نقده على الخائضين في علم المكاشفة مع اعترافه بوجود هذا العلم، وينسب ابن خلدون الكلف

بعلوم المكاشفة للمتصوفة المتأخرين وليس المتصوفة المتقدمين، يقول ابن خلدون: ((ان قوماً من المتصوفة المتأخرين عنوا بعلوم المكاشفة، وعكفوا على الكلام فيها، وصيروها من قبيل العلوم والاصطلاحات، وسلكوا فيها تعليماً خاصاً ورتبوا الموجودات على ما انكشف لهم ترتيباً خاصاً يدعون الوجدان والمشاهدة وربما زعم بعضهم في ذلك غير ما زعمه الآخرون ـ يعني تناقضهم ـ فتعددت المذاهب، واختلفت النحل والأهواء وتباينت الطرق والمسالك، وتحيزت الطوائف، وصار اسم التصوف مختصاً بعلوم المكاشفة، والبحث على طريقة العلوم الاصطلاحية الكسبية عن أسرار الملكوت والإبانة عن حقائق الوجود، والوقوف على حكمته وأسراره، ثم يفسرون المتشابه من الشريعة كالروح، والملك، والوحي، والعرش، والكرسي وأمثالها بما لا يتضح أو يكاد، وربما يتضمن أقوالاً منكرة، ومذاهب مبتدعة، ككلمات الباطنية في حمل الكثير من آيات القرآن المعلومة الأسباب على معنى باطن، ويضربون بحجب التأويل على وجوهها السافرة، وحقائقها الواضحة، كقولهم في آدم وحواء: انهما النفس والطبيعة، وقولهم في ذبح البقرة: انها النفس وقولهم في أصحاب الكهف انهم الخالدون إلى أرض الشهوات، وأمثال ذلك. فتسكن قلوب كثير من أهل الضلال إلى ذلك استحلاء لتحصيل الغايات في البدايات فإذا طالبهم الإنكار بتحقيق دعاويهم لجأوا إلى الوجدان الذي لا يتعدى دليله ولا يتضح على الغير برهانه، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾ (الأنعام: من الآية١٣٧) فلقد كانت لهم سعة في تقليد السلف منهم في النهي عن الخوض في ذلك، واذ كانت كلماتهم وتفاسيرهم لا تفارق الإبهام والاستغلاق، فما الفائدة فيها؟))[٤٦]. ويواصل ابن خلدون نقده الصوفي لعلوم المكاشفة الصوفية الفلسفية: ((وأما علم المكاشفة الذي هو ثمرة

المجاهدات ونتيجتها فلم يكن سبيل إلى الخوض فيه، وقد حذر القوم ـ رضي الله عنهم ـ من إيداعه الكتب، والكلام في شيء منه إلا ما يدور بينهم في المفاوضة على سبيل الرمز والإيماء تمثيلاً وإجمالاً، ولا يكشفون لغيرهم شيئاً من معانيه، علماً بقصور الإفهام عن احتماله، ووقوفاً مع حدود الشريعة))[٤٧].

ويعلق ابن خلدون على التأليف في علم المكاشفة ولا سيما علم الحروف الذي سبقت الإشارة إليه ـ بأنها خباط ((وما أوقع في هذا الخباط كله إلا الخوض في علوم المكاشفة الذي حقه عند أئمة القوم ان لا يخاض فيه، وانه سر الله، فلا يغشيه عارف))[٤٨].

ب ـ النقد اللغوي:

يرى ابن خلدون ان اللغة وضعية اصطلاحية وضعت للمعاني المحسوسة والمعقولة ولا يوجد تناسب بين هذا وبين ما ينكشف للصوفية من علوم يقولون انها وراء عالم الحس وفوق مدارك العقل. يقول ابن خلدون: ((واعلم ان الخوض في هذا الفن من الأقوال المحظور من وجوه: أولها: ان العبارة عن تلك المدارك والمعاني المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة، لا، بل مفقودة، لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات، انما وضعت لمعان متعارفة من محسوس،أو متخيل، أو معقول تعرفه الكافة، إذ اللغات تواضع واصطلاح، فلا توضع إلا للمعروف المتعاهد، فأما ما ينفرد بإدراكه الواحد في الأعصار والأجيال فلم توضع له، ولا يصح أيضاً التجوز بهذه الألفاظ على طريق المجاز،إذ التجوز انما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة، ولا نسبة بوجه بين عالم الملكوت وعالم الملك ولا بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فإذن العبارة عن أحوال عالم الملكوت متعذرة أو مفقودة، فكيف يتكلم بما لا يفهم، فضلاً عن ان يودع الكتب، وان صاروا

إلى ضرب الأمثال، والقنوع بالإجمال، فسبيل مبهم»[49] وينقد من جهة اللغة في نص آخر يرى فيه ان لا توجد دلالة للألفاظ على علوم المكاشفة لأنها ليست من معارف الحس أو معارف العقل التي وضعت اللغة واصطلح عليها للدلالة عليها، فيما يخص علوم المكاشفة - يقول ابن خلدون: - «فلا دلالة للألفاظ، لعدم الوضع، وعدم المناسبة للتجوز كما مر، وان كانت نفسه متكاسلة - يقصد طالب علوم المكاشفة - عن ذلك، منحطة إلى حضيض التقليد، فما له وكلمات يؤديه الخوض فيها إلى علم أشبه بعلوم الفلاسفة، بل علوم الفلاسفة ترجع إلى تخيل برهان بنظم أقيسة، وترتيب أدلة، بخلاف أقوال هؤلاء، فإن البرهان الصناعي مفقود، والوجدان مخصوص، فلم يبق إلا حسن الظن بهم لو أبانت الألفاظ عن مقاصدهم»[50].

ويخلص ابن خلدون إلى ان علوم المكاشفة لا يمكن «ضبطها بالقوانين العلمية، ولا بالعبارة الاصطلاحية»[51] و «ان إدراك المتصوفة تجربة ذاتية محض، لا يعبر عنها صاحبها وليس في مقدرته التعبير عن مشاهداته، إذا تمكن من الوصول إلى درجة المشاهدة»[52].

ج - النقد الشرعي:

وأعني به النقد من زاوية الشرع: يرى ابن خلدون، ان مجاهدة الكشف التي تؤدي إلى علوم المكاشفة: «محظورة حظر الكراهية أو تزيد، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إلا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (الحديد: من الآية٢٧). وهذه المجاهدة رهبانية، إذ تفسر (رهبانية عند أهل الأثر انها رفض النساء واتخاذ الصوامع. ثم بيّن تعالى ان هذه الرهبانية لم يكتبها عليهم، وانما قصدوا بها ابتغاء رضوان الله، ثم لم يرعوها حق رعايتها فقال تعالى في حقهم:

﴿وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ نعياً له وذماً في ارتكاب الرهبانية وعدم توفيتها حقها من الرعاية»[٥٣]، ويستطرد ابن خلدون: «وانظر قوله تعالى ﴿حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ تجد صعوبة التزام هذه المجاهدة لصعوبة رعايتها، فقد تختلف الرعاية لما يعرض في هذه المجاهدة من الأحوال الخارجة عن الاختيار...، فيحق الفسق والكفر»[٥٤].

يقر ابن خلدون، ان الرجوع «اذن إلى تصفح كلمات الشرع واقتباس معانيها من التفاسير المعتضدة بالأثر، ولو كانت لا تخلص من الإبهام، أولى من إبهامهم ـ أي الخائضين في علم المكاشفة ـ الذي لا يستند إلى برهان عقل، ولا قضية شرع»[٥٥] ثم يستند ابن خلدون إلى مصطلح المحظور وغير المحظور في الشرع ليقرر «ان العلوم والمعارف بحسب نظر الشرع تنقسم إلى محظور وغير محظور، والقاعدة المستقرأة من الشريعة ان كل ما لا يهم المكلف في معاشه ولا في دينه فهو مأمور بتركه... فما يهم المكلف في دينه أو معاشه فغير محظور»[٥٦] ثم بعد ذلك يحصر ابن خلدون حقيقة علم المكاشفة بالنبي من دون العارف والولي فيقول: «الأنبياء صلوات الله عليهم هم أهل المكاشفة والمشاهدة بالأصل، إذ هي لهم جبلة وطبيعة، واللمحة التي تحصل لغيرهم من ولي أو صديق بتكلف واكتساب، واطلاع النبي ـ (صلى الله عليه وآله وسلم) ـ على أحوال الملكوت أكمل من اطلاع العارف والولي بل لا نسبة بينهما»[٥٧] وبعد ان بين ابن خلدون كيف ان الاطلاع على العالم الروحاني هو فطرة للأنبياء لا تستصعب عليهم لأنهم تميزوا بها فطرة ووحياً، أجرى مقارنة نقدية مع حال الصوفي فيقول مستبدلاً كلمة صوفي بكلمة مسكين: «وأما حال المسكين الذي ليست له هذه الفطرة...، فهو يرتقي ـ بالتلفت إلى شيء من هذا الكشف وطلبه، ولو كان دون مراتب الأنبياء، صلوات الله عليهم ـ مرتقى صعباً، وخطراً عظيماً.

هذا مع ما فيه من المهالك والعوائق التي يجب حذرها باجتنابه»[٥٨] ان النقد المعبر عن وجهة الشرع ينطلق من الكتاب والسنة ويأمر بالامتناع عن تكلف هذه العلوم، ويقول ابن خلدون: «وبينا خطأ المتأخرين من المتصوفة في تسميته تصوفاً وجعله علماً مدوناً، واعتقادهم انه مستفاد من الدفاتر والكتب، وانما هو نور يقذفه الله في القلب المزكى بالمجاهدة المحاذي به شطر الحق، فإذا اطلع به ـ المريد ـ على سر إلهي، أو حكمة ربانية أو اتضح له مبهم من مخاطبات الشرع، ومتشابه الكتاب والسنة، فلا يعتد به ويقف عنده، فإن الاعتداد به حجاب قاطع، بل يستمر على سيره إلى الله»[٥٩] ويتحدث أبو زيد بلسان الشرع في نقد المتصوفة قائلاً: «فإذا كان الشرع ينهى هؤلاء عن الخوض في علوم المكاشفة وهم لا ينتهون فكيف يوثق بهم... هذا لو خلصت عبارتهم من الإبهام، فكيف وهي ملتبسة ببدعة أو كفر، أعاذنا الله فليس هذا الذي سموه تصوفاً بتصوف ولا مشروع القصد»[٦٠]. ثم يضع ابن خلدون للكشف الصوفي شرطاً أخلاقياً يتمثل بالاستقامة تمييزاً لأصحابه من غيرهم من أهل الملل المخالفة، يقول ابن خلدون: «ولهذا نجد كثيراً من طالبي هذا الكشف يقدمون عليه قبل التمكن في الاستقامة ويكون قد سبق إلى قلوبهم شيء من الآراء القائلة، أو لم يسبق، فتتجلى لهم الحقائق على ما عندهم، أو على خلاف ما هي، فيرجعون إلى الإباحة وتعطيل الشرائع والزندقة المحضة، أعاذنا الله فإذن الاستقامة شرط في هذا الكشف المفضي إلى العلم الإلهامي الذي هو تجلي الحقائق في القلب على ما هي عليه في نفس الأمر من غير خلل و لا انحراف. وأما الكشف الذي هو رفع حجاب القلب كيفما اتفق فقد يحصل بالتصفية عن الأغيار، ورقة القلب بالجوع والسهر من غير شرط الاستقامة، ولهذا يحصل الكشف لكثير من أهل الملل المخالفة»[٦١]. ويورد ابن

خلدون شرط الاستقامة للكشف في موضع آخر من مؤلفاته، قائلاً:

«ان هذا الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً عندهم إلا إذا كان ناشئاً عن الاستقامة، لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وان لم يكن هناك استقامة... وليس مرادنا إلا الكشف الناشئ عن الاستقامة»[٦٢].

د ـ النقد النفسي:

خلاصة هذا القول الدائر حول (الانفعالات) الذاتية والوجدانية للمتصوف، ستؤكده النصوص الخلدونية التالية وهي: ان المعرفة الكشفية من قبيل الوجدان الذي لا ينفع معه الرفض أو القبول ببرهان لأنها معرفة وجدانية وفاقد الوجدان بمعزل عنها، يقول ابن خلدون علم المكاشفة: (ليس من قبيل المتعارف عند الأذهان ولا في التصورات، وليس من مدارك الحس والعقل والعلوم الكسبية، بل هي أمور ذوقية، وجدانية، يجدها الإنسان في نفسه، ولا يقدر ان يصورها لغيره إلا بضرب مثل، أو تجوز بعيد)[٦٣] أي انها معرفة نفسية ليست من قبيل المعرفة العقلية ولا الحسية، وفي موضع آخر يقرر ابن خلدون: ان الكشف (إدراك من إدراكات النفس مخلوق حادث)[٦٤]. والنصوص يدعم بعضها بعضاً في توكيد النقد النفسي، يقول ابن خلدون: (وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ـ طريقة المعرفة الكشفية ـ رداً أو قبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات)[٦٥] هذا وان (الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب الكائنات فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما انه وجداني وفاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم فيه)[٦٦]. على ذلك يعلق أبو العلا عفيفي قائلاً عن ابن خلدون: «ونظريته في التصوف قائمة على تفرقة جوهرية بين نوعين من الإدراك إدراك للعلوم والمعارف وأساسه العقل، وإدراك للأحوال النفسية وأساسه الوجدان. وهو يبني على هذه التفرقة دفاعه عن

أهل التصوف ضد من أنكر عليهم علومهم على أساس عقلي... ولا شك في ان ابن خلدون... قد كشف عن سر النزاع العنيف بين الصوفية والفقهاء من ناحية وبينهم وبين المتكلمين من ناحية أخرى لأن الصوفية يعتمدون على التجربة الوجدانية وما ينكشف لصاحبها من الحقائق، والفقهاء والمتكلمون يعتمدون على النظر العقلي بعد النص»[٦٧].

هـ ـ النقد الاجتماعي:

ويتكلم ابن خلدون في هذا الوجه النقدي بوصفه فيلسوف عمران يهمه فاعلية الجميع فيرى ان الانشغال بعلم المكاشفة شكل من البطالة، يقول ابن خلدون: «ثم ان تواليف هؤلاء المتصوفة الخائضين في علم المكاشفة تعددت، وطال فيها الخوض، وتعذر البيان، وعكف كثير من أهل البطالة على تصفحها ووقف بهم العجز والكسل ـ الذي تعوذ منه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ـ عندها، يظنون ان السعادة بمعرفة أسرار الملكوت في طي صفحاتها، وهيهات لذلك»[٦٨] ويؤكد ابن خلدون ذلك في موضع آخر قائلاً: ان «الخوض في علم المكاشفة، والكلف بموضوعاتها ومقالات أهلها ضرب من البطالة»[٦٩] ويدافع ابن خلدون عن عقل المعاش الذي هو العقل الإنساني من حيث التكليف الشرعي فيقول: «ان العقل الذي ناط به الشرع التكليف هو عقل تدبير المعاش وهو قيام الإنسان على معاشه وتدبير منزله، فإذا فقد هذا العقل لنقص في ذاته وفي لطيفته، كسائر الحمقى والمجانين نزل عن رتبة النوع الإنساني»[٧٠].

ان النقد الخلدوني لا يلغي أبداً وجود المعرفة الوجدانية الصوفية، التي دافع عن وجودها ابن خلدون في إطارها الفطري مرات عديدة في نصوص سبق ان مرت بنا، ولكن ابن خلدون يصر على القول: ان لا فائدة من الخوض في قضية وجدانية تعجز اللغة عن استيعابها وهي لا تخضع للدليل

العقلي والشاهد الحسي. ويبقى موقفه إيجابياً من التصوف يؤكده قوله: «وقد يوجد لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات تأثير أيضاً في أحوال العالم، وليس معدوداً من جنس السحر، وانما هو بالإمداد الإلهي، لأن طريقتهم ونحلتهم من آثار النبوة وتوابعها. ولهم في المدد الإلهي حظ على قدر حالهم وإيمانهم وتمسكهم بكلمة الله»[٧١] ولا يفوتنا ان نذكر موقفاً نقدياً له صلة بعلوم المكاشفة وهو نقد ابن خلدون لفكرة القطب عند أهل الطرق الصوفية، يقول ابن خلدون: «وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون انه لا يمكن ان يساويه أحد في مقامه حتى يقبضه الله، ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان... وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي وانما هو من أنواع الخطابة»[٧٢].

ثالثاً: نقد مذاهب الوحدة في التصوف الفلسفي:

وجدنا في المباحث والصفحات السابقة، بما لا يقبل اللبس، ان ابن خلدون يميز بين تصوفين، الأول: هو التصوف البحت المعتدل الذي يمثله الجنيد والمحاسبي والقشيري والغزالي، أما التصوف الثاني: فهو التصوف الفلسفي الذي يطرح نظريات وحدة الوجود والوحدة المطلقة كما هي عند ابن عربي وابن سبعين وغيرهما كما ظهر من فتوى ابن خلدون بشأن التصوف بما يعبر بوضوح عن هذا التمايز والاختلاف مما يسم موقف ابن خلدون بالنقدية الواقعية فمع نقده للتصوف يدافع عن نوع آخر من التصوف وهكذا يمثل ابن خلدون دفاعاً نقدياً عن التصوف السلفي ويوجه نقده إلى أصحاب الوحدة مثل ابن عربي وابن سبعين وغيرهما متابعاً في ذلك موقف ابن تيمية الذي يعد أكبر ناقد لمذهب وحدة الوجود لا سيما انه نقده بعد دراسته عند أصحابه[٧٣] وترى د. نظله الجبوري ان مذهب وحدة الوجود يرجع إلى مصادر مختلفة[٧٤] ولسنا هنا بمعرض مناقشة جذور

مذهب وحدة الوجود انما موضوعنا موقف ابن خلدون من مذهب وحدة الوجود الذي نتج عن امتزاج التصوف مع الفلسفة، هذا الامتزاج الذي بدأه ابن مسرة في المغرب بعد ان تطور مذهب وحدة الوجود عن فكرة الفناء الصوفي التي تعد جذره في التصوف الإسلامي قاطبة.

ان نقد ابن خلدون يظهر بين سطور الاستعراض الخلدوني لمذاهب الوحدة، ولهذا سنعمل على تبويب الاستعراض النقدي الخلدوني لهذه المذاهب، يقول ابن خلدون موضحاً صعوبة إيضاح المذاهب الفلسفية الصوفية في الوحدة: «وربما قصد بعض المصنفين بيان مذهبهم في كشف الوجود وترتيب حقائقه (على طريقة أهل الظاهر) فأتى بالأغمض فالأغمض»[٧٥]. ويضرب ابن خلدون مثلاً من أحد شراح قصيدة ابن الفارض التائية قائلاً: «كما فعل الفرغاني شارح قصيدة ابن الفارض في الديباجة التي كتبها في صدر ذلك الشرح، فإنه ذكر في صدور الوجود عن الفاعل وترتيبه: (ان الوجود كله صادر عن صفة الوحدانية التي هي مظهر الأحدية وهما معاً صادران عن الذات الكريمة التي هي عين الوحدة لا غير ويسمون هذا الصدور بالتجلي. وأول مراتب التجليات عندهم تجلي الذات على نفسه، وهو يتضمن الكمال بإضافة الإيجاد والظهور... وهذا الكمال في الإيجاد المتنزل في الوجود وتفصيل الحقائق وهو عندهم عالم المعاني والحضرة الكمالية والحقيقة المحمدية. وهذا كله تفصيل الحقيقة المحمدية ويصدر عن هذه الحقائق حقائق أخرى في الحضرة الهبائية وهي مرتبة المثال، ثم عنها العرش ثم الكرسي ثم الأفلاك ثم عالم العناصر ثم عالم التركيب، هذا في عالم الرتق. فإذا تجلت فهي في عالم الفتق» ويسمى هذا المذهب مذهب أهل التجلي والمظاهر والحضرات...، وهو كلام لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه»[٧٦] إذن

ابن خلدون يرى فيما يقوله أصحاب الوحدة كلاماً يصعب الوقوف على معناه بسبب الغموض الذي يكتنفه فضلاً عن انغلاقه على الأفهام ومع ذلك يواصل ابن خلدون استعراضه المفيد لمذاهب الوحدة الذي يختمه بكلام نقدي يعرض فيه آراء أصحاب مذهب الوحدة والاتحاد والوحدة المطلقة في كتابيه: (المقدمة) و (شفاء السائل) نذكر منه ما يفيد الأطروحة: ((وقد ذهب جماعة من المتصوفة المتأخرين الذين صيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية إلى ان البارئ تعالى متحد بمخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته، وربما زعموا انه مذهب الفلاسفة قبل أرسطو مثل افلاطون وسقراط. وهو الذي يعنيه المتكلمون حيث ينقلون في علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون الرد عليه. لأنه ذاتان تنتفي إحداهما أو تندرج اندراج الجزء. فإن تلك مغايرة صريحة ولا يقولون بذلك. وهذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعيه النصارى في المسيح (عليه السلام). وهو أغرب لأنه حلول قديم في محدث أو اتحاده به))[٧٧].

ويقف ابن خلدون عند القائلين بالوحدة المطلقة مثل ابن سبعين وغيره من فلاسفة الصوفية قائلاً: ((وكذلك ذهب آخرون منهم إلى القول بالوحدة المطلقة... ويزعمون فيه ان الوجود (كله) له قوى في تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها... وكذلك مادتها في نفسها قوة بها كان وجودها ثم ان المركبات فيها تلك القوى متضمنة في القوة التي بها التركيب، كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهيولاها...، ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية...، وكذلك القوة الإنسانية مع الحيوانية، ثم الفلك يتضمن القوى الإنسانية...، وكذا الذوات الروحانية والقوة الجامعة لكل من غير تفصيل هي القوة الإلهية التي انبثت بجميع الموجودات كلية وجزئية، وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء

ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة فالكل واحد وهو نفس الذات الإلهية، وهي في الحقيقة واحدة بسيطة، والاعتبار هو المفصل لها كالإنسانية مع الحيوانية. ألا ترى انها مندرجة فيها وكائنة بكونها. فتارة يمثلونها بالجنس مع النوع في كل موجود كما ذكرناه، وتارة بالكل مع الجزء على طريقة المثال وهم في هذا كله يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه، وانما أوجبها عندهم الوهم والخيال والذي يظهر من كلام ابن دهاق ـ أستاذ ابن سبعين ـ في تقرير هذا المذهب ان حقيقة ما يقولونه في الوحدة شبيه بما تقوله الحكماء في الألوان من ان وجودها مشروط بالضوء، فإذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجه. وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي، بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضا مشروطة بوجود المدرك العقلي. فإذا الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري. فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هنالك تفصيل الوجود، بل هو بسيط واحد. فالحر والبرد والصلابة واللين، بل والأرض والماء والنار والسماء والكواكب، انما وجدت لوجود الحواس المدركة لها، لما جعل في المدرك من التفصيل الذي ليس في الوجود وانما هو في المدارك فقط. فإذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل، انما هو إدراك واحد وهو أنا لا غيره. ويعتبرون ذلك بحال النائم فإنه إذا نام وفقد الحس الظاهر فقد كل محسوس وهو في تلك الحالة إلا ما يفصله له الخيال. قالوا فكذا اليقظان انما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشري. ولو قدر فقد مدركه فقد التفصيل. وهذا هو معنى قولهم الوهم، لا الوهم الذي هو من جملة المدارك البشرية)[٧٨] ويقصد ابن خلدون قول أصحاب الوحدة المطلقة عن ان الكثرة وهم أي لا وجود لها في الحقيقة وليس الوهم الذي

هو من الحواس الباطنة بحسب نظرية الحواس الباطنة في الفلسفة العربية الإسلامية. ويرد ابن خلدون عليهم قائلاً: (ونحن نقول على رأي هذه الطائفة ان معنى التوحيد عندهم انتفاء عين الحدوث بثبوت عين القدم، وان الوجود كله حقيقة واحدة وانية واحدة. وقد قال أبو سعيد الخراز[٧٩] من كبار القوم: الحق عين ما ظهر وعين ما بطن. ويرون ان وقوع التعدد في تلك الحقيقة وجود الاثنينية، وهم باعتبار حضرات الحس بمنزلة صور الضلال والصدأ والمرأى، وان كل ما سوى عين القدم إذا استتبع فهو عدم. وهذا معنى: (كان الله ولا شيء معه) وهو الآن على ما عليه كان عندهم ومعنى قول لبيد الذي صدقه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في قوله: (ألا كل شيء ما خلا الله باطل). قالوا فمن وحد ونعت فقد قال بموحد محدث هو نفسه، وموجد محدث هو فعله، وموجد قديم هو معبود. وقد تقدم ان معنى التوحيد انتفاء عين الحدوث وعين الحدوث الآن ثابتة بل متعددة والتوحيد مجحود، والدعوى كاذبة، كمن يقول لغيره وهما معاً في بيت واحد: ليس في البيت غيرك، فيقول الآخر بلسان حاله: لا يصح هذا إلا لو عدمت أنت. وقد قال بعض المحققين في قولهم: خلق الله الزمان هذه ألفاظ تتناقض أصولها، لأن خلق متقدم على الزمان، وهو فعل لابد من وقوعه بالزمان وانما حمل ذلك ضيق العبارة عن الحقائق وعجز اللغات عن تأدية الحق فيها وبها... ثم ان كثير من الفقهاء وأهل الفتيا انتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات وأمثالها، وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم في الطريقة)[٨٠]. ان ابن خلدون يستحضر الكثير من الآراء الفلسفية الصوفية لأصحاب الوحدة من فلاسفة الصوفية، ثم يعقب عليها قائلاً: «هذا ملخص رأيهم... وهو في غاية السقوط، لأنا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون إليه يقيناً مع غيبته عن أعيننا، وبوجود السماء

المظلة والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا، والإنسان قاطع بذلك، ولا يكابر أحد نفسه في اليقين))[٨١]. وبعد هذا النقد يوجه لهم في بقية النص نفسه نقداً صوفياً قائلاً: ((ان المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون ان المريد عند الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة، ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع. ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق، وهو مقام العارف المحقق، ولابد للمريد عندهم من عقبة الجمع وهي عقبة صعبة لأنه يخشى على المريد من وقوفه عندها فتخسر صفقته))[٨٢]. ويوضح هذا القول ما سبق وقاله السهروردي صاحب عوارف المعارف: ((فكل جمع بلا تفرقة زندقة))[٨٣]، أما عن طبيعة هذا الاتحاد فيوضح ابن خلدون خصائصه قائلاً: ((وتقرير هذا الاتحاد على طريقين:(الأولى) ان ذات القديم كامنة في المحدثات محسوسها ومعقولها متحدة بها في التصورين. وهي كلها مظاهر لها، وهو القائم عليها. أي المقوم وجودها، بمعنى لولاه لكانت عدماً. وهو رأي أهل الحلول. (الثانية) طريق أهل الوحدة المطلقة وكأنهم استشعروا من تقرير أهل الحلول الغيرية المنافية لمعقول الاتحاد، فنفوها بين القديم وبين المخلوقات في الذات والوجود والصفات، وغالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل بان ذلك من المدارك البشرية، وهي أوهام. ولا يريدون الوهم الذي هو قسيم العلم والظن والشك. وانما يريدون انها كلها عدم في الحقيقة، وجود في المدرك البشري فقط، ولا وجود بالحقيقة إلا للقديم لا في الظاهر ولا في الباطن... والتعويل في تعقل ذلك على النظر والاستدلال كما في المدارك البشرية غير مفيد لأن ذلك انما ينقل المدارك الملكية... وقصد من يقصد الحصول عليها بالطريقة العلمية ضلال))[٨٤]. بمعنى ان هذه العقائد الصوفية لا تحصل عن طريق المفاهيم العقلية والحسية وانما عن

الطريق الصوفي والطريق الصوفي المؤدي إلى القول بالوحدة واجه نقداً صوفياً ـ كما مر بنا ـ يقوم على إقرار الفرق بعد مقام الجمع.

ثم يقوم ابن خلدون بإجمال آراء الصوفية من أصحاب الوحدة والوحدة المطلقة في رأيين:

الرأي الأول: رأي أصحاب التجلي، والمظاهر، والأسماء، والحضرات، يقول عنه ابن خلدون: انه رأي غريب فلسفي الإشارة، ومن أشهر المتمذهبين به ابن الفارض (ت ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م) وابن برجان وابن قسي، والبوني(ت٦٢٢هـ/١٢٢٥م) والحاتمي ابن عربي(ت ٦٣٨هـ/١٢٤٠م) وابن سودكين (ت ٦٤٠هـ/ ١٢٤٢م) وحاصل هذا الرأي في ترتيب صدور الموجودات عن الواجب الحق: ان انية الحق هي الوحدة، وان الوحدة نشأت عنها الأحدية والواحدية، وهما اعتباران للوحدة، لأنها ان أخذت من حيث سقوط الكثرة وانتفاء الاعتبارات فهي الأحدية وان أخذت من حيث اعتبار الكثرة والحقائق غير المتناهية فهي الواحدية فنسبة الواحدية إلى الأحدية نسبة الظاهر إلى الباطن، والشهادة إلى الغيب، فهي مظهر للأحدية بمنزلة المظهر للمتجلي، ثم تلك الوحدة الجامعة التي هي عين الذات وعين قبولها الاعتبارين أعني اعتبار الباطن وتوحده عن الكثرة، واعتبار الظاهر وتكثره، فهو بين البطون والظهور كالمتحدث في نفسه مع نفسه ثم أول مراتب الظهور ظهوره لنفسه، وأول متعلق الظهور الكمال الاسمائي...، وأول التجليات تجلي الذات الأقدس على نفسه،... ثم تضمن هذا التجلي عندهم الكمال، وهو إفاضة الإيجاد والظهور، وليس هو من حيث الأحدية التي هي سلب الكثرة، بل من حيث الواحدية التي هي المظهر، وينقسم إلى كمال وحداني، وكمال اسمائي، لأن تلك الكثرة ان عدت من حيث حصولها جميعاً في دفعة واحدة وعيناً واحدة في شهود

الحق، فهو الكمال الوحداني، وان عدت من حيث التفصيل في الحقائق والاعتبارات، والتنزل في الوجود، وانها البرزخ الجامع لتلك الأفراد المنفصلة، فهو الكمال الاسمائي المنزل تفصيله في الحقائق هذه عندهم هي عالم المعاني والحضرة العمائية، وهي الحقيقة المحمدية.ومن أعيان كثرتها حقيقة القلم واللوح، ثم حقيقة الطبيعة، ثم حقيقة الجسم، إلى (ان ينتهي إلى) آدم حقيقة ووجوداً، وتشتمل الحضرة العمائية عندهم من حيث اعتبار الكثرة والتفصيل على الحقائق السبعة الاسمائية التي هي الصفات[٨٥].

ثم يستطرد ابن خلدون ليقول في نهاية الفقرة عن أصحاب الوحدة مثل ابن عربي وغيره من فلاسفتها الصوفية قائلاً عن كلامهم بأنه كلام يميل: «إلى تفصيل كثير، وعبارات مبهمة، واصطلاح شارد. وحاصله، إذا خلص وهذب واتضح للفهم موضوعه ومسائله، انه ترتيب للوجود قريب من ترتيب الفلاسفة شبيه بآرائهم الكسبية وعلومهم من غير برهان يشهد له، ولا دليل يقوم عليه»[٨٦]، مما يعني ان ابن خلدون يعد هذه الآراء من التصوف الفلسفي غير برهانية ولا دليل عليها.

أما أصحاب الرأي الثاني: فهم أصحاب الوحدة وهو رأي أغرب من الأول في مفهومه وتعقله. ومن أشهر القائلين به: ابن دهاق (ت ٦١١هـ/ ١٢١٤م) وابن سبعين والششتري (ت ٦٦٨هـ/ ١٢٦٩م) وأصحابهم، وحاصله بعد إمعان النظر والخوض فيما خاض فيه غيرهم في الواحد وما صدر عن الواحد ـ ان الباري جل وعلا هو مجموع ما ظهر وما بطن، ولا شيء خلاف ذلك وان تعدد هذه الحقيقة المطلقة، والانية الجامعة التي هي عين كل انية، والهوية التي هي عين كل هوية انما وقع بالأوهام: من الزمان والمكان، والخلاف، والغيبة والظهور، والآلام، واللذة والوجود، والعدم،

قالوا: وهذه كلها إذا حققت انما هي أوهام راجعة، إلى إخبار الضمير، وليس في الخارج شيء منها، فإذا سقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسره وما فيه واحداً، وذلك الواحد هو الحق، والعبد مؤلف من طرفي حق وباطل، فإذا سقط الباطل، وهو اللازم بالأوهام، لم يبق إلا الحق، وارتكبوا في الشريعة ومتشابهها مرتكبات غريبة عندهم، وينفرد بسر الوجود المكتوم من بلغ درجة العارفين، وهم أصحاب التحقيق والتحقيق يطلقونه على هذا العلم، وان الأنبياء والعلماء والأولياء علموه وخصوا من رأوه أهلاً له. والدرجات عندهم أولاً: الصوفي للتجريد، ثم المحقق لمعرفة الوحدة ثم المقرب، وهو الذي اجتزأ من عينه على الأثر. وزعم عبد الحق ـ ابن سبعين ـ في بعض كتبه ان هذا الرأي ـ الوحدة المطلقة ـ محدث بقوله: ((وهذا الذي نريد ان ننبه عليه هو مما لم يسمع في عصره، ولا قيل انه ظهر في دهر، لا مما دون أو علم في فلاة ولا مصر)) ثم قال وكذب بقوله: ((وهو مأخوذ من كلام الله ورسوله))[87] وهذا هو أعنف نقد لابن خلدون.

وبعد استعراض ابن خلدون لجانب من التصوف في ثلاث صفحات للتصوف في كتابه (المقدمة) يستشهد فيه بالمحاسبي والغزالي، يقول في نقد المذاهب الفلسفية الصوفية من خلال توكيد مفهوم المباينة بين الله تعالى وبين مخلوقاته بوصفه رداً على مفهوم الوحدة في التصوف الفلسفي أو ما يتعلق بصلة الكثرة بالوحدة، يقول ابن خلدون: (يقع كثيراً في كلام أهل العقائد من علماء الحديث والفقه ان الله تعالى مباين لمخلوقاته، ويقع للمتكلمين انه لا مباين ولا متصل، ويقع للفلاسفة انه لا داخل العالم ولا خارجه، ويقع للمتأخرين من المتصوفة انه متحد بالمخلوقات أما بمعنى الحلول فيها، أو بمعنى انه هو عينها وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلاً. فلنبين تفصيل هذه المذاهب ونشرح حقيقة كل واحد منها حتى تتضح

معانيها فنقول: ان المباينة تقال لمعنيين: أحدهما المباينة في الحيز والجهة، ويقابله الاتصال. وتشعر هذه المقابلة ـ على هذا التقييد ـ بالمكان أما صريحاً وهو تجسيم، أو لزوماً وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة ـ وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينة، فيحتمل غير هذا المعنى؟ ومن أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباينة.

وقالوا لا يقال في الباري انه مباين لمخلوقاته و لا متصل بها لأن ذلك انما يكون للمتحيزات. وما يقال من ان المحل لا يخلو عن الاتصاف بالمعنى وضده، فهو مشروط بصحة الاتصاف أولاً. وأما مع امتناعه فلا، بل يجوز الخلو عن المعنى وضده، كما يقال في الجماد لا عالم ولا جاهل و لا قادر ولا عاجز و لا كاتب ولا أمي. وصحة الاتصاف بهذه المباينة مشروط بالحصول في الجهة على ما تقرر في مدلولها. والباري سبحانه وتعالى منزه عن ذلك. ذكره ابن التلمساني في شرح اللمع لإمام الحرمين. وقال لا يقال في الباري مباين للعالم و لا متصل به ولا داخل فيه ولا خارج عنه وهو معنى ما يقوله الفلاسفة: انه لا داخل العالم ولا خارجه. بناء على وجود الجواهر غير المتحيزة وأنكرها المتكلمون لما يلزم عن مساواتها للباري في أخص الصفات وهو مبسوط في علم الكلام. وأما المعنى الآخر للمباينة فهو المغايرة والمخالفة. فيقال الباري مباين لمخلوقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفاته. ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط. وهذه المباينة هي مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلمين والمتصوفة الأقدمين كأهل الرسالة ـ الرسالة القشيرية ـ ومن نحا منحاهم»[٨٨]. ان عقلية الفيلسوف ابن خلدون التي أنتجت فلسفة في تفسير التاريخ، استطاعت ان تدرس التصوف دراسة منهجية فيها من الجدة ما يميز صاحبها عن غيره من الباحثين في التصوف من القدماء والمحدثين.

الهوامش:

[1] ـ ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، الصفحات ٣٧، ٥٤، ٧١، ٧٨، ٩٢.

[2] ـ ينظر: مقدمة الطنجي لكتاب شفاء السائل، ص مز ـ مط.

[3] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٨٣ ـ ٨٤.

[4] ـ عفيفي، موقف ابن خلدون من الفلاسفة والتصوف ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، ص١٣٥.

[5] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٥٤.

[6] ـ ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤٠.

[7] ـ ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، ص٩١ ـ ٩٢.

[8] ـ ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد، المنقذ من الضلال، دراسة وتحقيق: د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت، ص١٣٢، ويقول عبد الرحمن بدوي: (ولا يقر ـ الغزالي ـ أبداً إمكان الوصول، ناهيك عن الحلول والاتحاد) ص٩٤/ تاريخ التصوف الإسلامي... وقارن أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٩٠.

[9] ـ ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، طبع الاستقامة، القاهرة، ج٣، ص١٦ نقلاً عن الطنجي، مقدمته لكتاب شفاء السائل، ص لز.

[10] ـ ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، ص٢٦.

[11] ـ ينظر: ابن خلدون،المقدمة،ص٤٤١ وشفاء السائل، ص١٩، ٢٣ وغيرها من المواضع.

[12] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص١٢ وقارن الغزالي، إحياء علوم الدين،ج١،ص١٢ـ ١٣.

[13] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص١٣.

[14] ـ ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٣، ص١٧.

[15] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤٨.

[16] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٥٢ ـ ٥٣.

[17] ـ المصدر نفسه، ص٥٣.

[18] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤١.

[19] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص٩٤.

[20]ـابن خلدون، المقدمة ص ٩٤
[21] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص٩٨.
[22] ـ المصدر نفسه.
[23] ـ الجابري،د.علي حسين،الرؤيةالخلدونية لقدرات الإنسانالعقلية(الفوقية)،ص١٩ـ ٢٢.
[24] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص٩٢.
[25] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص٩٣.
[26] ـ المصدر نفسه، ص٩٥.
[27] ـ المصدر نفسه.
[28] ـ المصدر نفسه، ص٩٦.
[29] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص٩٧.
[30] ـ الجابري، د.علي حسين،الرؤية الخلدونية لقدرات الإنسان العقلية (الفوقية)، ص٢٢.
[31] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص١٠١.
[32] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٦٣.
[33] ـ المصدر نفسه، ص٦٥.
[34] ـ المصدر نفسه.
[35] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٦٣ ـ ٦٤ وعن علم الحروف ينظر: الجبوري، د. نظله أحمد نائل، الخصائص العامة للتجربة الصوفية، رسالة دكتوراه (لم تنشر)، جامعة بغداد، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، ص٥٥ ـ ٦٠.
[36] ـ ينظر للباحث، المعرفة الصوفية، ص ٢٣٣ فما بعدها.
[37] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص١٠٢.
[38] ـ المصدر نفسه.
[39] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص١٠٢.
[40] ـ المصدر نفسه، ص٩٠.
[41] ـ المصدر نفسه.
[42] ـ المصدر نفسه.

[43] ـ الجابري، محمد عابد، ابستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون (أعمال ندوة ابن خلدون. بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف المقدمة)، ص٨١.

[44] ـ ينظر: فرحان، محمد جلوب، تصنيف العلوم عند ابن خلدون (دراسة مقارنة)، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، (لم تنشر) ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ص٦٩.

[45] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤٩.

[46] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٥٧ ـ ٥٨.

[47] ـ المصدر نفسه، ص٥٤.

[48] ـ المصدر نفسه، ص٦٨ ـ ٦٩.

[49] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٥٥.

[50] ـ المصدر نفسه، ص٦٩.

[51] ـ المصدر نفسه، ص٧٨.

[52] ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة...، ص١١١.

[53] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٥٠.

[54] ـ المصدر نفسه، ص٥١.

[55] ـ المصدر نفسه، ص٥٨.

[56] ـ المصدر نفسه، ص٥٦.

[57] ـ المصدر نفسه، ص٥٥ ـ ٥٦.

[58] ـ المصدر نفسه، ص٥٢.

[59] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٧٠ ـ ٧١.

[60] ـ المصدر نفسه، ص٧٠.

[61] ـ المصدر نفسه، ص٤٠ ـ ٤١.

[62] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤١.

[63] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٧٨.

[64] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤٩.

[65] ـ المصدر نفسه، ص٤٤١ ـ ٤٤٢.

[66] - المصدر نفسه، ص٤٤٨.

[67] - عفيفي، أبو العلا، موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف، ص١٤٢ - ١٤٣.

[68] - ابن خلدون، شفاء السائل، ص٦٨.

[69] - المصدر نفسه، ص٦٩.

[70] - المصدر نفسه، ص١٠٧ - ١٠٨.

[71] - ابن خلدون، المقدمة، ص٤٧٢.

[72] - المصدر نفسه، ص٤٤٥.

[73] - ينظر عن نقد ابن تيمية لمذاهب وحدة الوجود: الجبوري، د. نظلة، فلسفة ووحدة الوجود، ص ٢٢٢ فما بعدها.

[74] - ينظر: المصدر نفسه، ص١٣٢ فما بعدها.

[75] - ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤٣.

[76] - المصدر نفسه.

[77] - المصدر نفسه، ص٤٤٢.

[78] - ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤٤.

[79] - أبو سعيد الخراز واسمه أحمد بن عيسى، صحب ذا النون المصري وسريا السقطي، توفي سنة ٢٧٩هـ/ ٨٩٢ م ينظر ترجمته عند السلمي، أبو عبد الرحمن، طبقات الصوفية، ص٢٢٨ فما بعدها وينظر أيضاً القشيري، الرسالة القشيرية، ج١، ص١٦١ فما بعدها.

[80] - ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤٦ - ٤٤٧.

[81] - المصدر نفسه، ص ٤٤٤ - ٤٤٥.

[82] - المصدر نفسه، ص٤٤٥.

[83] - السهروردي،عبد القاهربن عبد الله (ت ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م) عوارف المعارف، ص٥٢٤.

[84] - ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤٣.

[85] - ينظر هذا الرأي كاملاً عند: ابن خلدون، شفاء السائل، الصفحات ٥٨، ٥٩،٦٠، ٦١.

[86] - المصدر نفسه، ص٦١.

[87] - ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، ص٦٢ - ٦٣.

[88] - ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤٢.

الخاتمة

توصل الباحث من خلال فصول الرسالة إلى الاستنتاجات الآتية:

- موقف معظم الباحثين العرب يلتقي مع ابن خلدون في موضوع نشأة التصوف، وذلك في ان نشأة التصوف هي نشأة إسلامية خالصة، إلى جانب تمييز التصوف المتأخر هو تصوف أصحاب وحدة الوجود والوحدة المطلقة عن التصوف المتقدم الذي يتسق مع ثوابت العقيدة الإسلامية.

- يختلف موقف أبي العلا عفيفي عن موقف الأكثرية من الباحثين العرب، وذلك انه قال بتعدد مصادر نشأة التصوف فبعضها إسلامي وبعضها أجنبي مع إعطاء الأولوية للعامل الإسلامي. وهذه النزعة التوفيقية لم تلق قبول معظم الباحثين العرب الذين أرجعوا نشأة التصوف إلى عوامل إسلامية خالصة في مقدمتها القرآن الكريم والسنة النبوية والظروف الاجتماعية ـ السياسية للمجتمع العربي الإسلامي.

- بعض الباحثين العرب لا يشكلون سوى نسبة قليلة جداً قالوا بالنشأة الأجنبية للتصوف الإسلامي ومنهم د. إبراهيم هلال الذي صدر رأيه عن موقف أصولي محافظ مضاد للتصوف فأرجعه إلى عوامل أجنبية مستعيناً بآراء المستشرقين وقد أخرج التصوف برمته من دائرة الإسلام، ومنهم د. البير نصري نادر الذي تأثر بآراء المستشرقين فأرجع التصوف في نشأته إلى عوامل ومؤثرات أجنبية أيضاً.

- موقف فلاسفة المغرب من التصوف ليس على حال واحدة، ففي حين يمثل ابن مسرة جسراً لانتقال التصوف من المشرق إلى المغرب ويمثل أيضاً امتزاج التصوف بالفلسفة وبعلم الكلام، نجد ان ابن باجه يمثل نقداً للتصوف والمعرفة الصوفية إلا ان فلسفته تنطوي على فكرة صوفية

هي فكرة المتوحد، أما ابن طفيل فهو يمثل الموقف الإيجابي المنفتح على التصوف والمتأثر به وهو يستشهد بأقوال الصوفية، أما ابن رشد فهو يتمثل ناقداً للتصوف والمعرفة الصوفية إلا انه من جهة أخرى يسلم بوجود التجربة الصوفية. ان ذروة الموقف من التصوف تظهر عند ابن عربي وابن سبعين وهما أشهر فلاسفة الصوفية، اشتهر الفيلسوف الأول بنظريته في وحدة الوجود أما الفيلسوف الثاني فقد اشتهر بنظريته في الوحدة المطلقة.

ـ موقف ابن خلدون من التصوف مقارنة مع موقف فلاسفة المغرب، يتقاطع ويتداخل ويتميز عنها كما قلنا في مقدمة الرسالة، وإليك الإيضاح: فهو يتقاطع مع امتزاج الفلسفة بالتصوف عند ابن مسرة ويرى ان هذا الامتزاج هو الذي أنتج نظريات الوحدة في التصوف الفلسفي، وهو يتميز عن نقد ابن باجه للتصوف في ان نقدة ليس للتصوف برمته، انما يفصل بين نوعين من التصوف، وكذلك يتميز من موقف ابن رشد بنفس المعنى، إلا انه يتداخل مع موقف ابن طفيل الإيجابي المنفتح على التصوف ويرى فيه حقيقة قائمة، ولكن القطيعة من ابن خلدون تظهر مع نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي والوحدة المطلقة عند ابن سبعين ويرى انهما ظهرتا نتيجة لامتزاج غير مقبول بين التصوف والفلسفة.

ـ يفصل ابن خلدون بين تصوف بحت معتدل عملي يتمثل عند المحاسبي والجنيد والقشيري والغزالي، وبين تصوف شاذ لا عقلاني يطرح نظريات الحلول والاتحاد والوحدة ويدعي القدرة على ولوج طريق المعرفة الكشفية من خلال الخوض الذي لا طائل منه في المعرفة الكشفية التي هي من اختصاص الأنبياء وحدهم. إذن ابن خلدون تجاوز نظرتين إلى التصوف: الأولى: ترفض التصوف جملة والثانية تقبله جملة، فقام بجهده ـ كما قلنا ـ لتمييز التصوف الفلسفي الذي كان هدفاً لفتوى ابن

خلدون عن التصوف السلفي المعتدل الذي قبله ودافع عنه دفاعاً أكد شرعيته لتمثيل الجانب الروحي من الفكر العربي الإسلامي.

- يجتمع رافدان في موقف ابن خلدون من التصوف أولهما أشعري مر من خلال أبي حامد الغزالي والغزالي عند ابن خلدون أفضل من يمثل التصوف الإسلامي وكلاهما اشترك في نقد ورفض نظريات الحلول والاتحاد، والرافد الثاني سلفي مر من خلال ابن تيمية وهو يعلن عن حملته النقدية على صوفية عصره وزمانه من أصحاب نظريات الوحدة في التصوف مثل ابن عربي وابن سبعين، وان ابن خلدون وإن لم يشر إلى ابن تيمية إلا انه يواصل نقد ابن تيمية لمذاهب الوحدة عند الصوفية.

- ابن خلدون يعترف بإمكان وجود المعرفة الكشفية الصوفية إلا انه يرى ان من غير الطائل الخوض فيها وهو لذلك يوجه نقده للخائضين في المعرفة الكشفية تارة من زاوية المتصوفة المعتدلين وتارة من زاوية الشرع وأخرى من زاوية اللغة ورابعة يرى في الخوض في المعرفة الكشفية نمط من البطالة.

- ان ابن خلدون شخصية فلسفية ـ فكرية إسلامية فهو ليس من نمط الفلاسفة الوضعيين والعلمانيين كما هي الحال في تصنيفات الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ذلك انه يجتمع لديه المنهج التجريبي في دراسة التاريخ والاجتماع البشريين مع الموقف الاعتقادي الإيماني في الأمور الروحانية الغيبية ومنها التصوف ولكل مجاله عند ابن خلدون وهما يتكاملان، هذا ما توضحه دراسة التصوف عند ابن خلدون.

قائمة المصادر والمراجع

• ابن الابار، محمد بن عبد الله القضاعي البلنسي (ت ٦٥٩هـ/ ١٢٦٠م).

- التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عزت العطار الحسيني، القاهرة، ١٣٧٥ هـ/ ١٩٥٦م.

• ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أحمد بن القاسم (ت ٦٦٨هـ/ ١٢٦٩م).

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق د. نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.

• ابن باجه، أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصائغ (ت ٥٣٣هـ/ ١١٣٨م).

- رسائل ابن باجه الإلهية، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٨م.

• ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م).

- صفة الصفوة، طبعة حيدر آباد الدكن، ١٣٥٦هـ، ج ٤.

واستخدمت طبعة ثانية:

- صفة الصفوة، طبعة حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ج ٤.

• ابن حزم، علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م).

- الفصل في الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية بمصر، ط ١، ١٣١٧ هـ، ج ٤.

• ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن خاقان (ت ٥٢٩هـ/ ١١٣٤م).

- قلائد العقيان، د. م، (١٢٨٤هـ).

• ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت ٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م).

ـ الإحاطة في أخبار غرناطة، حققه ووضع مقدمته وعلق حواشيه محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

● ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن (ت ٨٠٨ هـ/ ١٤٠٥م).

ـ التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.

ـ شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩.

ـ شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، استانبول، ١٩٥٧.

ـ فتوى ابن خلدون في شأن التصوف بذيل كتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل، طبعة محمد بن تاويت الطنجي.

ـ المقدمة، دار الشعب، د. م، د. ت، طبعة معتمدة على طبعة د. علي عبد الواحد وافي.

● ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م).

ـ وفيات الأعيان، تحقيق د.إحسان عباس،دار الثقافة،بيروت،د.ت،ج٢.

● ابن سبعين، عبد الحق (ت ٦٦٩هـ/ ١٢٧٠م).

ـ بد العارف، تحقيق وتقديم د. جورج كتوره، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٩٧٨م.

ـ رسائل ابن سبعين، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م.

● ابن سعد، أبو عبد الله محمد (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٥ م).

ـ الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، د. ت، م١.

• ابن سينا، أبو علي الحسين (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م).
- الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨ م، القسمان الثالث والرابع.
• ابن رشد، أبو الوليد (ت ٥٩٦هـ/ ١١٩٩م).
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٩م.
• ابن عجيبة، أحمد بن محمود الفاسي الحسني (ت ١٢٦٦هـ/ ١٨٤٩م).
- إيقاظ الهمم في شرح الحكم (ومعه الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية)، المطبعة الجمالية، مصر ١٣٣١هـ/ ١٩١٣م، ج١.
• ابن عربي، محي الدين الحاتمي الطائي (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م).
- الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، السفر الثاني.
- فصوص الحكم، تحقيق ودراسة أبي العلا عفيفي، منشورات مكتبة دار الثقافة، نينوى، ط٢، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
• ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (ت ٥٧١هـ/ ١١٧٥م).
- التاريخ الكبير، مطبعة روضة الشام، د. م، ١٣٣٠هـ، ج٢.
• ابن طفيل (ت ٥٨١هـ/ ١١٨٥م).
- حي بن يقظان، قدم له بدراسة وتحليل د. جميل صليبا ود. كامل عياد، مطبعة جامعة دمشق، ط٥، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.
• ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد (ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٢م).
- تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، تحقيق عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ج٢.
• ابن ماجه (ت ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م).

- سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت، ج٢.

• ابن منظور (ت ٧١١هـ/ ١٣١١م).

- لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د. ت، مادة (زهد).

• الاصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م).

- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة بمصر ١٣٥١هـ/١٩٣٢م. ج١.

- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ج٢ و ج٨.

• بالنثيا، انخل جنثالث

- تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الأسبانية حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٥م.

• بدوي، د. عبد الرحمن

- تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥م.

- رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي (دراسة ومجموعة نصوص حول رابعة العدوية)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. ت.

- مؤلفات ابن خلدون، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢م.

• بروكلمان، كارل

- تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٦٨م.

• بسيوني، د. إبراهيم

- نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٩م.

• بل، الفرد

- مادة (ابن خلدون)، دائرة المعارف الإسلامية، إعداد وتحرير، د. أحمد الشنتناوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس، الشعب، القاهرة، د. ت.

• بلاثيوس، اسين

- ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة عن الأسبانية عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت.

- مادة (ابن مسرة)، دائرة المعارف الإسلامية، إعداد وتحرير إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي ود. عبد الحميد يونس، الشعب، القاهرة، د. ت.

• بنشريفة، محمد

- ابن تاويت الطنجي محققاً لآثار ابن خلدون ضمن (أعمال ندوة ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف المقدمة)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٧٩م.

• التفتازاني، أبو الوفا

- ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٧٣ م.

- ابن عطا الله السكندري وتصوفه، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط ١ ، ١٩٥٨م.

- مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- مقتطفات من أبحاثه، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الرابع، السنة الرابعة، ١٩٩٦م، عدد خاص عن المرحوم الأستاذ أبي الوفا التفتازاني.

• التكريتي، د. ناجي

ـ الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨م.

• التليلي، د. عبد الرحمن

ـ مفهوم التصوف عند ابن خلدون مجلة الحياة الثقافية، وزارة الثقافة بالجمهورية التونسية، العدد ٦٣، السنة ١٩٩٢م.

• الجابري، د. علي حسين

ـ الرؤية الخلدونية لقدرات الإنسان (الفوقية)، مجلة آفاق عربية، العدد ٩ ـ ١٠، أيلول ـ تشرين الأول، بغداد، ١٩٩٥م.

ـ فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٣م، ق١.

• الجابري، محمد عابد

ـ ابستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون (ضمن أعمال ندوة ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف المقدمة)، ذكرت سابقاً.

ـ فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، دار النشر المغربية، د. ت.

ـ نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٤، ١٩٨٥م.

• الجبوري، نظله أحمد نائل

ـ الخصائص العامة للتجربة الصوفية، رسالة دكتوراه (لم تنشر)، جامعة بغداد، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

ـ فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية، مكتبة ابن تيمية، المحرق ـ البحرين، ط ١، ١٤٠٩هـ.

- مواقف الخلاف بين الفقهاء والصوفية، مجلة الرسالة الإسلامية، العددان ١٨٢ - ١٨٣، العراق، السنة الثامنة عشرة، رمضان - شوال ١٤٠٥هـ/ حزيران - تموز ١٩٨٥م.

• الجرجاني، علي بن محمد الشريف (ت ٨١٦ هـ/ ١٤١٣م).

- التعريفات، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨م، وبذيله رسالة في اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي.

• جعفر، محمد كمال إبراهيم

- التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، ١٩٨٠م.

• جودة، ناجي حسين

- الأصول التاريخية لنظرية الطريق الصوفي، مجلة آداب المستنصرية، بغداد، العدد ٢٦، السنة ١٩٩٥م.

- المعرفة الصوفية، دار عمار - عمان، دار الجيل - بيروت، ط ١، ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢م.

• جولد تسيهر، أجناس

- العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه د. محمد يوسف موسى ود. علي حسن عبد القادر والأستاذ عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ط ٢، د. ت.

• حسن، محمد عبد الغني

- ابن خلدون بين الشاعرية والشعوبية والتصوف، المجلة، القاهرة، العدد ٥٣ السنة الخامسة، ذو القعدة ١٣٨٠هـ/ مايو ١٩٦١م.

• الحصري، ساطع

- دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة

المثنى بغداد، ١٩٦١م.

• الحكيم، سعاد

- المعجم الصوفي، دار ندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

• حلمي، محمد مصطفى

- الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م.

• الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح (ت ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م).

- جذوة المقتبس، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، د. ت.

• دي بور، ت، ج

- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د. ت واستخدمت طبعة ثانية هي:

- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. ت.

• الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦هـ/ ١٢٦٧م).

- مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١م.

• زيادة، د. معن

- الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دراسة في فلسفة ابن باجه الأندلسي، دار اقرأ، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

• الزين، سميح عاطف

- إبراهيم بن أدهم، دار الكتاب اللبناني، د. م، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

• السراج، أبو نصر (ت ٣٧٨هـ/ ٩٨٨م).
- اللمع، حققه وخرج أحاديثه د. عبد الحليم محمود وسرور طه عبد الباقي، دار الكتب، مصر، ١٩٦٠م.
• سرور، طه عبد الباقي
- رابعة العدوية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٨م.
- محي الدين بن عربي، مكتبة الخانجي بمصر، د. ت.
• السلمي، أبو عبد الرحمن (ت ٤١٢هـ/ ١٠٢١م).
- طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
• سميث، مرغريت
- مادة (رابعة العدوية) ضمن دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشنتناوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس، د. م، د. ت، م٩.
• السهروردي، الشيخ عبد القاهر بن عبد الله (ت ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م).
- عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٦٦م.
• شرف، محمد جلال
- دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م.
• شرف، محمد ياسر
- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المركز العربي للطباعة والنشر، بيروت، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨١م.
• شريط، عبد الله
- الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط٢، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
• الشكعة، مصطفى

- الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية - اللبنانية، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

• الشمالي، عبده

- دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، مطبعة النسر، بيروت، ط ٣، ١٩٦٠م.

• شمس الدين، عبد الأمير

- الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق، دار اقرأ، بيروت، ط ٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

• الشيبي، كامل مصطفى

- رأي في اشتقاق كلمة صوفي، مجلة كلية الآداب، (مستلة) ١٩٦٢م.

- صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.

- الصلة بين التصوف والتشيع، دار الأندلس، بيروت، ط ١٩٨٢، ٣م، ج ١.

- الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، مكتبة النهضة، بغداد، ط ١، ١٣٨٦هـ/ ١٩٧٠م.

• شيخ الأرض، تيسير

- ابن باجه، دار الأنوار، بيروت، ط ١، ١٩٦٥م.

• صاعد الأندلسي (ت ٤٦٢هـ/ ١٠٦٩م).

- طبقات الأمم، طبعة قديمة، د. ت، د. م.

• صالح، مدني

- ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩م.

• صليبا، جميل

- تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ١٩٧٣م.
• الضبي، أحمد بن يحيى (ت ٥٩٩هـ/ ١٢٠٢م).
- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.
• عباس، د. إحسان
- تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة)، دار الثقافة، بيروت،ط١، ١٩٦٠م.
• العراقي، د. عاطف
- الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٨٥م.
• العظمة، عزيز
- ابن خلدون وتاريخيته، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م.
• عفيفي، أبو العلا
- ابن عربي في دراساتي ضمن الكتاب التذكاري عن محي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، د. ت.
- موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ١٩٦٢م.
• عنان، محمد عبد الله
- ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، مطبعة مصر، القاهرة، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.
واستخدمت طبعة ثانية:
- ابن خلدون وتراثه الفكري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،

القاهرة، ط٣، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.
• عياد، أحمد توفيق
ـ التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٠م.
• الغزالي، أبو حامد (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م)
ـ المنقذ من الضلال، دراسة وتحقيق د. عبد الحليم محمود،دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت.
• غلاب، محمد
ـ المعرفة عند محي الدين بن عربي ضمن الكتاب التذكاري عن محي الدين بن عربي ذكر سابقاً.
• فتاح، د. عرفان عبد الحميد
ـ نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
ـ نقد ابن خلدون للتصوف، مجلة الرسالة الإسلامية، العراق، العددان ١٧٠ ـ ١٧١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
• فخري، ماجد
ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٤م.
• فرحان، محمد جلوب
ـ تصنيف العلوم عند ابن خلدون «دراسة مقارنة»، رسالة دكتوراه (لم تنشر)، جامعة بغداد، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
• فروخ، عمر
ـ ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

• الفيومي، د. محمد إبراهيم

- ابن باجه والاغتراب، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

• القشيري،أبو القاسم عبد الكريم (ت ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م).

- الرسالة القشيرية، تحقيق د. عبد الحليم محمود ود. محمود الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٢م، ج ١.

- الرسالة القشيرية، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ود.محمود الشريف، مطبعة حسان، القاهرة، ١٩٧٤م، ج ٢.

• كرو، أبو القاسم محمد

- العرب وابن خلدون، الدار العربية للكتاب، تونس، ط٣، ١٩٧٧م.

• الكلاباذي، أبو بكر محمد (ت ٣٥٨هـ/ ٩٦٨م).

- التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النووي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.

• كوربان، هنري بالتعاون مع سيد حسين نصر وعثمان يحيى

- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٣، ١٩٨٣م.

• لاكوست، ايف

- العلامة ابن خلدون، ترجمة د. ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، ط ١، ١٩٧٤م.

• ماسينيون، لوي

- مادة (تصوف)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الشنتناوي وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس، د. م، د. ت، م٥.

ـ مادة (زهد)، دائرة المعارف الإسلامية، المعطيات السابقة نفسها،م ١٠.
● مبارك. زكي
ـ التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المطبعة العصرية للطباعة والنشر، صيدا ـ بيروت، د. ت، ج ٢.
● المحمدي، عبد القادر موسى
ـ الاغتراب في تراث صوفية الإسلام، رسالة دكتوراه(لم تنشر)، جامعة بغداد ١٤١٤هـ/ ١٩٩٥م.
ـ مدرسة بغداد الصوفية، رسالة ماجستير (لم تنشر)، جامعة بغداد، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
● محمود، عبد الحليم
ـ فلسفة ابن طفيل ورسالته «حيّ بن يقظان»، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٧م.
● محمود، عبد القادر
ـ الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة،ط١٩٦٦،١م.
● مدكور، إبراهيم بيومي
ـ ابن خلدون الفيلسوف ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، ذكر سابقاً.
ـ في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨م.
ـ وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ضمن الكتاب التذكاري عن محي الدين بن عربي ذكر سابقاً.
● مطلك، فضيلة عباس
ـ الأصول الإشراقية عند فلاسفة المغرب، رسالة دكتوراه (لم تنشر)، جامعة بغداد، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

• المكي، عبد الرزاق

ـ الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، مطابع رويال، الأسكندرية، ١٩٧٠م.

• نادر، البير نصري

ـ التصوف الإسلامي نصوص جمعها وقدم لها، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠م.

• النباهي، أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن المالقي الأندلسي (ت ٧١٣ هـ/ ١٣١٣م).

ـ تاريخ قضاة الأندلس، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ت.

• نيكلسون، ارنولد، أ.

ـ الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة،مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م.

ـ في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

• الهجويري، أبو الحسن (ت ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م).

ـ كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق د. إسعاد عبد الهادي قنديل، مطبعة الأهرام التجارية، القاهرة، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، جزءان في مجلد واحد.

• هلال، إبراهيم

ـ التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ١، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

• وافي، علي عبد الواحد

ـ الجزء الأول الخاص بالدراسة من تحقيقه لمقدمة ابن خلدون، لجنة البيان العربي، د. م، ط ٢، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.

المصادر الأجنبية

• FISCHEL, J. WALTER, IBN KHALDUN IN EGYPT, UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, BERKELEY AND LOSANGELES, 1967.

• HAPPOLD F. C. "MYSTICISM", ASTUDY AND ANTHOLOGY, PENGUIN BOOKS, LONDON, 1979.

• MAHDI, MUHSIN, IBN KHALDUN`S, PHILOSOPHY OF HISTORY (GEORGE) AILEN AND UNWIN LTD, RUSKIN HOUSE, LONDON, 1975.

• RUSSELL, B: MYSTICISM AND LOGIC, ACOLLECTION OF ESSAYS "PENGUIN BOOKS, LONDON, 1954.

المحتويات

الفصل الأول

نشأة التصوف الاسلامي

الفصل الثاني

التصوف عند فلاسفة المغرب

الفصل الثالث

التصوف عند ابن خلدون

الفصل الرابع

نقد التصوف عند ابن خلدون ـ تحليل ونقد ـ

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية مرجعية متخصصة يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير: د. عبدالجبار الرفاعي

وتتناول جداليات: التراث والحداثة، الاصالة والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، و علم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري، وفلسفة العلم، ومقارنة الأديان.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

١- نحو منهجية معرفية قرآنية	د. طه جابر العلواني
٢- جدلية الغيب والانسان والطبيعة	محمد ابوالقاسم حاج حمد
٣- ابستمولوجية المعرفة الكونية	محمد ابو القاسم حاج حمد
٤- نحو فهم معاصر للاجتهاد	د. زينب ابراهيم شوربا
٥- الابستمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث	د. زينب ابراهيم شوربا
٦- الاسلام والانثربولوجيا	د. ابو بكر احمد باقادر
٧- اشكاليات التجديد	د. حسين رحال
٨ - النص الديني و التراث الإسلامي	د. أحميدة النيفر
٩- العرفان الشيعي	د. خنجر حمية
١٠- المذهب الذاتي في نظرية المعرفة	كمال الحيدري
١١- مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد	د. عبدالجبار الرفاعي
١٢- العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين	مصطفى ملكيان

١٣- انثروبولوجيا الدين	د. ابو بكر باقادر
١٤- النص الرشدي في القراءة الفلسفية المعاصرة	د.علي عبد الهادي
١٥ـ الاسلام والحداثة: ضرورات تجديد الخطاب	ادريس هاني
١٦- جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد	د. محمد الشيخ
١٧- المفكرون الغربيون المسلمون	د. صلاح عبدالرزاق
١٨- مسألة الحرية في مدونة بن عاشور	جمال دراويل
١٩- التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي	الطاهر سعود
٢٠- المستنيرون الايرانيون والغرب	د. مهرزاد بروجردي
٢١- التسامح ليس منة او هبة	د. عبدالجبار الرفاعي
٢٢- اشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي	د. فوزي حامد الهيتي
٢٣- رهانات الحداثة	د. محمد الشيخ
٢٤- مخاضات الحداثة	د. محمد سبيلا
٢٥ـ فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي	د. ابو يعرب المرزوقي